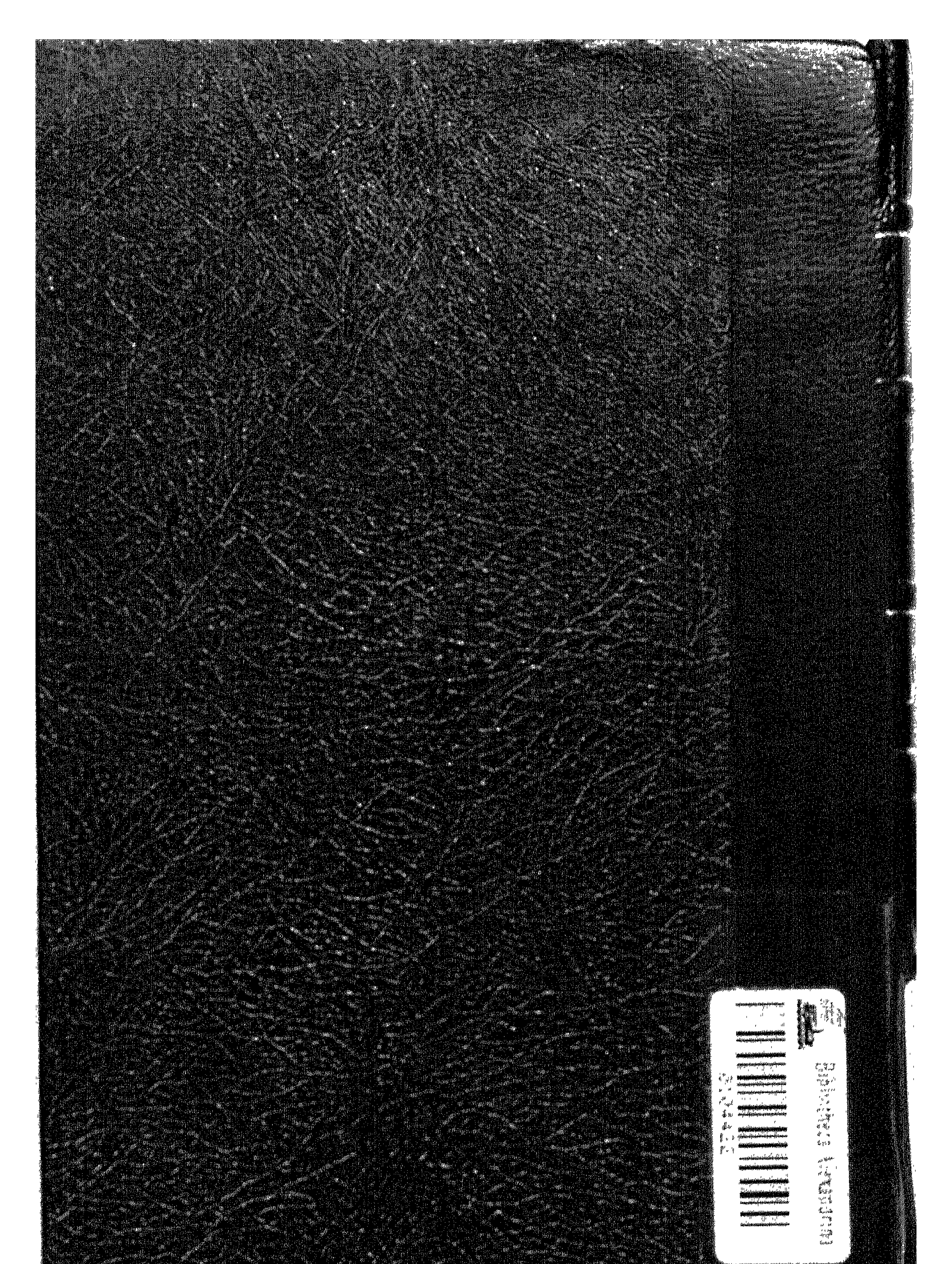


مرآة الاصول

ناشری

شرکت صحافیهٔ عثمانیه

یوسف ضیاءالدین واحمد نائلی وشرکاسی

معارف نظارت جلیله‌سنك ٨ ذی‌القعده سنه ٣٢١ وفی ١٢ کانون‌ثانی
سنه ٣١٩ تاریخلو ٢٠٣ و ١٧٠ نومرولی رخصتنامه‌سیله طبع اولنمشدر

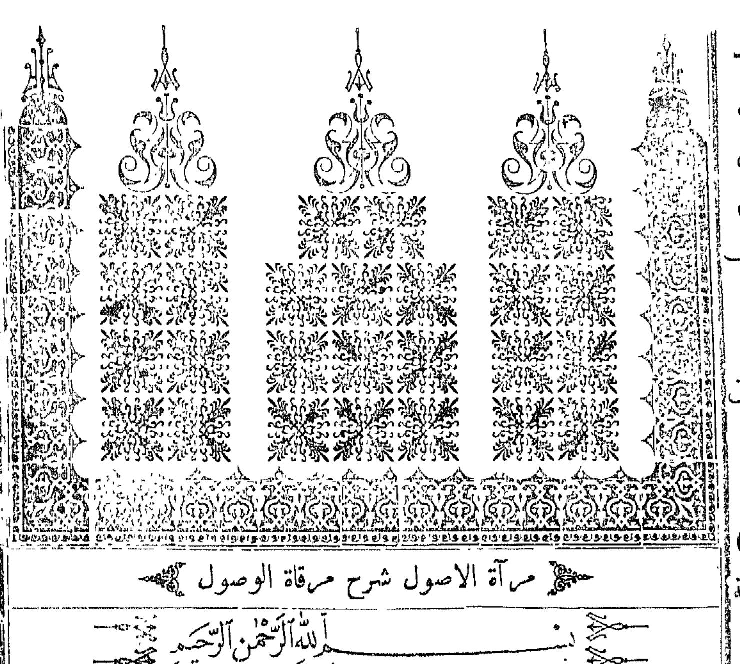
درسعادت

شرکت صحافیه عثمانیه مطبعه‌سی — چنبرلی طاش جوارنده

نومرو — ٥٢

سنه

١٣٢١



مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى كرم بنى آدم بالعقل القويم * وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم * شرع لهم الاحكام بطوله العميم * ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم * ليخلوا عن المرديات فينجوا عن عذاب الجحيم * ويحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم * واشهد ان لااله الا الله وحده لاشريك له شهادة عن الضمير الصميم * وتنفع يوم لاينفع مال ولابنون الامن اتى الله بقلب سليم * والصلاة والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم * وسدد مناهج الحق بسننه القويم * محمد وآله وصحبه اجمعين على تميم العصيم * والقاشعين بانوار الآراء ظلم شبه كالطريم * ماجاد الغمام بدمعه على الغميم * ونبت القضيم من مهامه القصيم ﴿ امابعد ﴾ فان اولى ماتقترحه القرائح ٧ القوارح * واعلى ماتجنح الى تحصيله الجوارح الجوارح * مايتوسل به الى وسيلة الغفران * ويتوصل به الى ذريعة الرضوان وهو علم الاصول الذى به يعتلى ٩ ذرى الحقائق الاسلامية * ومنه يجتلى عرى الدقائق الاحكامية * وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام بوأهم الله تعالى دار السلام * كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفى ذا العلة ويسقى ذا الغلة لاسيما اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعة فى بيداء الاصول لادرع هين الحصول * شهدت بجلالة قدره كملة الكملة الفحول * وزهدت

قال المحققون قد فسروا قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم باعطاء العقل الذى صلحوا للتكليف (منه)

وانما فصل الفقرتين الاخيرتين عن الاولين لانهما استيناف كانه قيل كيف هداهم فقال شرع لهم (منه)

اى الاحكام الاعتقادية والعملية (منه)

ليخلوا عن المرديات فيه اشارة الى ان افعاله تعالى معللة بحكمة ومصالح يعود نفعها الى العباد لا انها ليست بمعللة اصلا كما ذهب اليه الاشاعرة ولا معلل بالعلل الغائية والاغراض كما ذهب اليه المعتزلة (منه)

القضيم بالمعجمة شعير الدابة والقصيم بالصاد المهملة جمع قصمة وهى الرملة (منه)

الاقتراح الاكتساب القرائح جمع قريحة

فى تنقيص شانه اسنةألسنة الفسول* فالاقدام بعدها على تصنيف فى الاصول * وترصيف ابواب وفصول * كالاعانة بالغرفة حين الاستعانة باليم * والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم * نعم ان قصد احد تهذيب الكلام وتقريبه الى الافهام واستطلاع رأى رئيس قمقام * والذب عنه بكشف المرام وتحقيق المقام لساغ له العزم والاقدام * وان لم يعجب الحسدة الاثام

ومن يقف آثار الهزبر ينل به * طرايح جر الوحش اذهو رائع
ثم انى مع انى بالقصور معترف * ومن بحور نحور النحارير مغترف* قد استهوانى الشعور بمكنونات ضمائر الاخبار * واستهامنى العثور على مخزونات سرائر الاخيار * ولم اراليه سبيلا غير الجمع والترتيب * ولم اجد عليه دليلا سوى النقد والتهذيب * فرتبت اولا عجالة انيق النظام بل مجلة ريق الانتظام منطوية على زبدة افكار المتقدمين* ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين مع زوائد من فوائد اقتنصها سهام النظر الصائب * وقلائد من فرائد نظمها ايدى الفكر الثاقب* ثم القيتها فى زوايا الهجران * ونسجت عليها عناكب النسيان * لمانى فى زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد * وظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت ايدى العباد *افضل ديدنهم الجور عن سبيل السداد ومنهج الرشاد * وامثل هجيراهم تمزيق الادم بأسنة شداد والسنة حداد * قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا للحق هاديا ودليلا * ام تحسب ان اكثرهم يسمعون اويعقلون انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا *حتى امرت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام ان اميط عن وجهها اللثام * واظهرها بين ظهرانى الانام فشمرت عن ساق الجد فى الانتقاد * وامسيت سهدا فى الاجتهاد * وسهرة فى الارتياد

فجاءت بحمد الله ذى الفضل والندى * وتوفيقه كالبدر من مشرق بدا
اضاءت بها سبل الفروع قويمة * وامسى بها نهج الاصول مسددا
بها نال اغصان الفروع نضارة * بها صار بنيان الاصول مشيدا
اذا رأت الحذاق غرة وجهها * تجلت لهم عقدا ودرا منضدا
لئن نظروا فيها بعقل مؤيد * يروا كل مافيها بنقل مؤكدا
ومن جد فى تحصيلها حج خصمه * ولوكان عون الخصم سيفا مهندا
الهى كما وفقت للجمع اعطها * قبولا لدى الاصحاب دهر مخلدا

والقوارح جمع قارحة اى صافية (منه)

الجوارح الاولى جمع جارحة بمعنى العضو والثانية جمع جارحة بمعنى الكاسبة (منه)

٩ جمع ذرة والمراد بها الدلائل (منه)

القلاعة هى صخرة عظيمة فى فضاء سهل (منه)

الورع الصغير الذى غناء فيه (منه)

اى اعرضت فان الزهد اذا عدى بفى يكون بمعنى الاعراض (منه)

الترصيف وضع البعض على البعض (منه)

جمع الديمة وهى المطر الدائم (منه)

جمع طريحة بمعنى القطعة المطروحة (منه)

النحارير جمع نحرير وهو المتقن (منه)

لعل لسانا صانه الله عن اذى * يقول ويدعو لى الهـا ممجـدا
جزى الله فى اولاه خيرا بما سعى * واولاه فى اخراه عيشا مرغـدا

ثم لما احسست فيها الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الالغاز وآنست فيها الاشكال وان لم يصل حد الاخلال فشرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتهـا وابرازها ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها وتفصيل اجمالها مع تحقيق للمرام وفق مايراد وتدقيق فى المقام فوق مايعتاد * بمعان تتلذذ بدركها القلوب وتنشرح الصدور * والفـاظ تتلألأ خلال السطور كانها نور على نور

كأن الثريا علقت فى جبينه * وفى انفه الشعرى وفى خده القمر

﴿ وسميته مرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول ﴾ متضرعا الى الله تعالى ان ينفع به المحصلين ويجعله سببا لنجاتى فى يوم الدين * ثم المأمول من المأمون عن الاعتساف والمرجو من المجبول على الانصاف * ان لايبادر الى الرد والانكار ويقبل على الاعمال الروية والافتكار * لعله يونس من جانب الطور جذوة نار * وفى ظلمة الليل البهيم غرة نهار * وان وقع فيه عثرة وزلل * اووجد فيه هفوة وخلل فعلى الواقف ذى المروءة ان يصلح مايرى من الخطل * اويصفح عما يستوجبه من اللوم والعذل فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية ما يتمنى عندهم من الاحسان

لئن ادركت فى نظمى فتورا * ووهنـا فى بيـانى للمعـانى
فلا تنسب لنقضى ان رقصى * عـلى مقـدار تنشيط الزمان

وها انا اشرع فى شرح الكتاب * مستعينا بالملك الوهـاب * وهو الملجأ فى كل باب * واليه مرجع والمآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامدا) الباء للملابسـة والظرف حال من ضمير ابتـدئ وحامدا حال اخرى اما عن ذى الحال الاولى او ضميرهـا على الترادف او التداخل والاول اوفق والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر هـذه الطريقة على الطرق المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذى بال لايبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائى وابو داود كل كلام لايبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه ان الابتداء يعتبر فى العرف ممتدا من حين الاخـذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلاة فلمـا قيده بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لايوجد بدون شئ منهـا اذ لاوجود للمقيد بدون القيـد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهرى

يعنى ان المصنف آثر فى الحمد طريقة الحال على ماهو المتعارف من ايراده بالجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والتسمية فى كون كل منهما قيدا للعامل وحالا عنه حتى يتأتى التوفيق بين الحديثين (منه)

اى لايتحقق ولايتم بحيث ينقطع وينتهى وهو لاينافى ان يحصل الابتداء بكل واحد من التسمية والتحميد فيتأتى التوفيق ونظيره الحركة من مبدأ معين الى منتهى معين فانها لاتوجد ولاتتم قبل الوصول الى المنتهى مع ثبوت الحركة للجسم فى كل جزء من اجزاء المسافة فليتأمل (منه)

بين النصين بناء على حمل الابتداء على الآنى باق بعد والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى فتأسى بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن التبعية المخلة بالتسوية (لمن) يعنى الله تعالى آثر الموصول للتفخيم (شيد) اى احكم من الشيد وهو الجص وفى الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفعه (اصول الدين) الاصل كما سيأتى ما يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية (وايد) اى قوى (فروعه) اى الدين والمراد بها ما يبتنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بأيد (المبين) اى الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز (ومصليا) عطف على حامدا (على مقوم) اى مسدد (سنن اليقين) بضم السين جمع السنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ابهمه للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات (والمجمعين) اى المتفقين (على استحسان استصحابه) اى عد ايثار صحبته حسنا (اجمعين) حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلاثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحدا منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان الذى هو قياس خفى لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلاثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستصحاب لان النفى اما منا او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة فى الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق فى موضعه (وبعد) اى بعد الحمد لله تعالى والصلاة على النبى وآله (فهذه) الفاء اما على توهم اما او على تقديرها فى نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (مجلة) بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة (مشتملة على غرر مسائل الاصول) الغرر جمع غرة يقال فلا غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه

او لان ذاته تعالى مبهم لا يدرك كنهه فآثر الموصول المبهم ليناسب اللفظ معناه (منه)

يدخل فيها اصول الفقه ايضا لان الفروع وقعت فى مقابلة اصول الدين (منه)

الاستصحاب هو الحكم ببقاء شئ كان فى الزمان الاول ولم يظن عدمه (منه)

(ودرر بحار المعقول والمنقول) الدرر جمع در والمعقول القياس والمنقول باقى الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين (خالية عن العبارات المدخولة) اى المعيبة والدخل العيب (حالية) اى متزينة (بالاشارات) الى الدقائق والاسرار (المقبولة) عند اولى الابصار (تقويم) اى مقوم ومعدل (لميزان برهان الاصول نافع) صفة تقويم ولذا ذكره (فى الوصول الى مستصفى حقائق المحصول) المراد بالمحصول علم الاصول وبالحقائق مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تخليص البراهين والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل (نظمتها) اى المجلة (بتهذيبه) اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا (مع الاحكام) اى كونه محكما متقنا (مغن عن التقيح والاختصار) حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تعمية والغاز (وفحواها بغاية تبيينه) اى بسبب كمال توضيحه (المرام) اى المطلب (منار) وهو علم الطريق (لتوضيح منهاج) اى طريق (كشف الاسرار) يعنى ان فحواها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكى صراطه الى النيل والوصول (رتبتها) اى المجلة (معولا) اى معتمدا (فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه) العناية تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر (وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول) لكونها وسيلة اليه

فمن يبغ اسباب العلى فليصل بها * فتلك الى نيل العلى خير سلم

(اسئل الله تعالى) حال من فاعل رتبتها (كفاية من كنز الهداية) حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام (و) اسئل الله تعالى (وقاية) اى حفظا لاقدام العقل والفهم (عن الزلل) العارض بمعارضته من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج الرشاد (فى البداية والنهاية) متعلق بالزلل او الوقاية على اللغو او الاستقرار (انه) اى الله تعالى (قريب) تمثيل لا تحقيق (مجيب) اى سميع ٢ كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فلا يرد السؤال المشهور (وعليه) لا على غيره (توكلت) وهو تفويض الامر الى الغير (واليه) اى لا الى غيره

٢ اى لا بمعنى انه يقبل دعوة كل داع حتى يرد السؤال انه ليس كذلك لان بعض الداعى لا يقبل دعاؤه قطعا (منه)

(انيب) ارجع اذغيره لايصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد فى هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهى التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهى الدرر والبحار والنافع والمستصفى والحقائق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحث لايشوبها شائبة التكلف ولايحوم حولها وصمة التعسف (مقدمة) اى هذه مقدمة فى تبيين ٩ حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها ليأمن من فوات مايعنى وضياع وقته فيما لايعنى ولاشك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذى يمتازبه عند الطالب وموضوعه الذى يمتازبه فى نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التميز اليها ايضا لكنه اختير ٧ عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف فى تعيينه فاريد بيان ماهو الحق ٣ واما تعيين الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام ٦ تقديم الاول قدمه فقال (اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدينية والدنيوية منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى على وجه لزم منه التكرار فى تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل (علم) اى ملكة يقدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلايدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبريل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها اواصول وقواعد اوادراكها فتدخل علوم المذكورة ويخرج بقوله (يعرف به) لان الباء للسببية (احوال الادلة والاحكام الشرعيتين) اى المنسوبتين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لاالموقوفة على الشرع لان القرآن الذى هو بعضها ابهر المعجزات التى التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة (من حيث ان لها)

٩ فى اختيار التبيين فى الحد والتعيين فى الموضوع والغاية اشارة الى ان المعدودة من المقدمة تصور العلم والتصديق بموضوعية موضوعه والتصديق بفائدته (منه)

٧ بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهى مأخذ الجنس وكون الاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهى مأخذ الفصل الذى به كمال التميز (منه)

٣ وهو كون الموضوع الادله والاحكام جميعا (منه)

٦ لان المقام مقام التعليم وتميز العلم المشروع فيه للطالب لا التميز فى نفسه (منه)

اى لتلك الاحوال (دخلافى اثبات الثانية) اى الاحكام (بالاولى) اى الادلة
قوله علم كالجنس والباقى كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك
الجزئى والبسيط تصورا اوتصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير
من الادراكين اذا تخلل بينهماعدم والمراد ههنا ادراك الاحوال الجزئية
على وجه التصديق والدليل مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر فى احواله وصفاته
فيتناول المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى والمفرد
الذى من شانه انه اذانظر فى احواله اوصل اليه كالعالم للصانع والثانى
هوالمراد ههنا اذالمراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهماباعتبار دلالة
الادلة على الاحكام مطلقا وعند التعارض اوباعتبار استنباط الاحكام
منها وبالحكم ماثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية
والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد
والبطلان والانعقاد وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع
الخطاب الوضعى كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية
وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء اوالتخيير ولايجعلون غير الوجوب والندب والاباحة والكراهة
والحرمة من الحكم وبعضهم زاد فى التعريف قيد الوضع فادرج
الخطاب الوضعى فى الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من التصريح
فادرجه بهذا الاعتبار وبدخل الاحوال فى الاثبات كونها معتبرة
فى كبرى الاقترانى اوملازمة الاستثنائى المنتجين للمطلوب الفقهى سواء
كانت محمولات واجزائه لهما اواوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت
من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة
ومشتركة وراجحة عندالتعارض الى غير ذلك اونشأت من الاحكام
كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع
من الادلة فان القياس مثلا لايثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به
فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لايثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه
فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها
فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيهما من القيود والصفات

لزوم التكرار مماقال به صاحب التنقيح وتبعه صاحب التلويح وتبعتهما ثم ظهر انه لا تكرار لان ابن الحاجب قال فى الاول اما حده لقبا فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية واما حده مضافا فالاصول الادلة والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال واراد به الاجتهاد واستنباط الاحكام عن الامارات فان مراده فى الاول بيان كون الاصول وسيلة الى استخراج الاحكام الشرعية عن ادلتها قطعية كانت اوظنية ومراده فى الثانى بيان المصطلح عنهم وهو كما عرفته عبارة عن العلم بالاحكام الظنية فقط (منه)

مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل
الفقهية مستندة الى ادله معينة تحتاج فى استنباطها منها الى معرفة
احوال الادلة والاحكام التى لاتنحصر فى عدد يتمكن من ضبط تفاصيله
فاحتيج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط
ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور
فى تعريفه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين * الاول ان المتبادر
من القواعد بناء على ماتقرر عندهم ان اسم العلم لايطلق حقيقة الا
على القواعد اوادراكها اوالملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد
اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذلايتوصل
بها مطلقا الى ماذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة
الكلية الى صغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهى
بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد
الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لايمكن وقوعها كبرى
لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد مايصح ان يقع كبرى خاصة
ويدرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصل القواعد
الكلية يتوقف على سائر البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
شرائطهما وقيودهما المعتبره فى كلية القواعد فخلاف المعهود والمتعارف
وكفى بهذا سببا للعدول * والثانى ان مفسرى التوصل بما ذكرنا صرحوا
بان المرادبه التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة فى السبب
القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة
ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لماتقرر فى الكتب الميزانية ان الموصل القريب
مجموع المقدمتين لاالكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ عن التعريف اللقبى
فشرع فى الاضافى ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف
المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا من الفقه
والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصورى لاشتهار
ان الاضافة ان كان مضافها اسم المعنى ٣ وهو مادل على شئ باعتبار
معنى هو المقصود سواء كان مشتقا اوفى معناه تفيد الاختصاص باعتبار
ذلك المعنى والا فتفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها

٣ اسم المعنى وهو مادل على شئ باعتبار معنى هو المقصود سواء كان مشتقا اوفى معناه يفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى وان كان اسم العين يفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها بالفقه اختصاص اثبات ما لاثبوت له حتى يرد ان الاعتقاديات والوجدانيات تثبت بالكتاب والسنة ايضا فان الاضافة لاتزيد على صريح اللام وهى لاتدل قطعا على الاول كما تحقق فى موضعه (نسخه)

بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة النفس مالها وما عليها عملا) هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابى حنيفة رحمه الله تعالى وكانه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهى ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعليقها بعامين بعدها اعنى مالها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لاعن دليل وقوة استنباط وهذه الملكة لاينافيها عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلاثين لاادرى لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا اولامر آخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبمالها وماعليها احكام ماتنتفع به اوتتضرر دنيوية كانت اواخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلاة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها فى الواقع فكانه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ماتنتفع به اوتتضرر تصديقا ناشيا عن الدليل فيخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبريل عليه السلام وبارادة الملكة علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط * ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديادت والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ فى اصول الفقه زيد قيد عملا (فخرج بعملا الكلام والتصوف) اى علم الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يزده) اى ذلك القيد كالامام (اراد الشمول) لهما لكونهما من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقها اكبر ﴿فان قيل﴾ لم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل ﴿قلنا﴾ لا لان المراد بالوجدانيات كما اشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهى تدرك بالدليل لاثبوتها فى الواقع حتى تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان ﴿فان قيل﴾ لايبحث فى الكلام عن الاحكام الاعلى الندرة مثل ان معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف ﴿قلنا﴾ المراد من معرفته تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة

فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات هى علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح (منه)

احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامى ومايتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر فى جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر فى جعل مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية فى تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين اوبين غيرها والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد (الشرعية) اى الموقوفة على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل (العملية) اى المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لاتتعلق بالمباشرة (عن ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر فى الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وماعلم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم (التفصيلية) خرج به الاصول كالعلم ٦ بوجوب المأموربه مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضى والنافى مثلا لما فرغ من بيان الفقه شرع فى بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (مايبتنى) على بناء المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس اوعقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك (قيل) ماذكر انما هو معناه اللغوى (ونقل) فى الاصطلاح (الى الدليل) كانقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب (والمختار) عند المحققين (عدمه) اى النقل لوجهين * الاول انه خلاف الاصل ولا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كايشمل الحسى يشمل العقلى فيحمل على المعنى اللغوى الشامل ويقيد بالعقلى بالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى فيكون اصول الفقه مايبتنى هو عليه ولامعنى لمبتنى العلم الادليله اومايتوقف عليه دليله * الثانى ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول لايكون فيه الانقل واحد وهو النقل

---

٦ اى العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى (منه)

قوله وما يتوقف كمباحث الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضة والترجيح ونحو ذلك فانها من مبنيات الفقه ومسائله وفيه رد على صاحب التنقيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا بمعنى الادلة فقط (منه)

قوله اذا جعل لقبا يكن منقولا انما احتيج الى النقل لان اللغوى لاصول الفقه وهو مبتنياته يتناول الادلة التفصيلية وفساده ظاهر فلابد من المصير الى النقل لاخراجها وهو بطريق الغلبة اذا تصرف اهل اصطلاح وهو قوله مايبتنى عليه عليه غير (منه)

الى العلم واذا حمل على الثانى يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل * ثم لما فرغ عن تعريفى اصول الفقه شرع فى تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله التى تلحقه لذاته او لجزئه المساوى له او لخارج المساوى له فى الصدق اوفى الوجود فان المباين للشئ اذا قام به مساويا له ٩ فى الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم * الاول كالتكلم للانسان فان لكل جزء من جزئيه دخلا فيه * والثانى كادراك الامور الغريبة له بجزئه الناطق * والثالث كالضحك له بالتعجب * والرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له فى الصدق والمساوى له فى الوجود وماسوى ذلك اعراض غريبة لايبحث عنهـا فى العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم امامطلقا نحو الدليل السمعى يثبت الحكم الشرعى اومقيدا بعرض ذاتى نحو الدليل المأول يفيد الظن اوعلى نوع الموضوع ٤ امامطلقا نحو الامر يفيد الوجوب اومقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة اوعلى عرض ذاتى له امامطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا اومقيدا نحو الخاص المأول يفيد الظن اوعلى نوعه امامطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا اومقيدا نحو المطلق المقارن بمايوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس ٣ فى السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف فى موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام فى معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كماسبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم ينعكس لان الادلة هى السابقة فى الاعتبار والحق انه (الادلة) السمعية لامطلقا بل من حيث تثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية لامطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية (لا مااختاره صاحب الاحكام) خصه بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اى مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتى فى الحقيقة اضافة مخصوصة بان تكون العوارض التى لهـا دخل

---

٩ بالوضع ففيه در على المحقق عضد الملة والدين حيث قال ولو حمل الاصول على معناه اللغوى يعنى بمعناه مايستند اليه الفقه يشمل الاقسام فلم يحتج فى الموضوع الى النقل وقد حققناه فى المحاكمات العضدية (منه)

٤ فيه اشارة الى ان نوع النوع فى حكم النوع فان الامر نوع من الكتاب والسنة ايضا وهما نوعان من الدليل السمعى (منه)

٣ اى يبحث عن احوال انواعها وعن انواع انواعها وعن احوال اعراضها وانواع اعراضها وان كان كل منها نوعا من الدليل السمعى (منه)

فى المبحوث عنه وراجعة فى الحقيقة اليه بعضها ناشئا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هى المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتى للموضوع كان المعتبر فى اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى التناسب التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفى اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحدد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجوع احديهما الى اخرى بالتأويل كما قيل فى احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة فى الاعتبار يرد عليها ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة فى الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل فى حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموصوفين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافى للاختلاف فاذا اتحدا اتحدت المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكها فى الجامع او باشتراكها فى جامع ذاتى او عرضى الاول باطل بالاجماع وكذا الثانى والثالث عند المحققين * اما الثانى فلان الامور المتعددة اذا اشتركت فى جامع ذاتى كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا فى الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنها فى الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها لما كانت امورا تخييلية والمقدار المطلق الذى هو موضوع الهندسة معنى جنسى بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخييلية للمعنى الجنسى البعيد

عن الخيال فى غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمى تسهيلا لامر الاستدلال * واما الثالث فلان اشتراك فى العرضى المطلق لايكفى فى الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين فى العرضية والاشتراك فى العرضى الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لايشترط والا لما وقع البحث فى الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لاتشارك البدن فيها بل فى الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لايفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ فى كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ فى اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر فى موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لايخفى على متأمل منصف وبالتجنب عن التعسف متصف * ثم لما فرغ عن تعيين الموضوع شرع فى تعيين الفائدة فقال (وفائدته) كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد فى افعال الله تعالى لاستلزامه استكماله بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته (معرفة الاحكام) الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعنى ما به يستلزم للمطلوب كالحدوث والامكان للعالم وبيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة فى تلك الافادة ولو اجمالا فهذا احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية

(فانحصر) اى اذا كان بحث الاصولى عن احوال الادلة والاحكام انحصر (المقصود) اى فى الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او فى الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر والثانى يتناول المقدمة (فى مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد (الاول فى) بيان احوال (الادلة) الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحى او غيره والوحى اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد فى عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فلحقة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحرى عمل بأحد الاربعة والعمل بالظاهر او الاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك والقرعة لتطييب القلب بالسنة او الاجماع وآثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه الصلاة والسلام اصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه الصلاة والسلام خير القرون قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم * الحديث (وهو) اى المقصد الاول الذى فى الادلة مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال الادلة الاربعة الركن (الاول فى) بيان حال (الكتاب) قدمه لشرفه وافتقار الباقى اليه * اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلى المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل بالتواتر ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك بزمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين فى موضعه واقتصر بعضهم على النقل فى المصاحف تواترا لانه عيز القرآن ٢ عن جميع ما عداه واورد انه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصولى

٢ لان سائر الكتب السماوية وغيرها لم ينقل شئ منافى المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان (منه)

وان ابقى على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا فى العرف
وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قرآن شرعا
حتى يجرى عليه احكام القرآن ﴿واقول﴾ اريد بعض منه دال على المعنى
فتخرج حروف المبانى وتدخل الكلمة ولابد من دخولها لان بحث
الاصولى عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها
دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو
ههنا قد يكون كلمة اوكلمتين فصاعدا ولهذا يبحثون عن احوال الخاص
والعام والمشترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق
والمقيد وحروف المعانى وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام
النظم الذى هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية
كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون كما صرحوا به
فى كتب الفقه وان كان فى كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا
فى الكتابة اسماء فى العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على
ماذكرنا لم يصلح البحث والتقسيم ولاعد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم
القرآن كل كلمة اوكلمتين فصاعدا مالم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء
من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم
شرعى لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولى ومما يدل على
صحة ماقررنا ان الامام شمس الائمة السرخسى بعد ما وافق الفقهاء
فى كتبه الفقهية قال فى اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة ليست
بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان مادون الآية والآية القصيرة
يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكما
ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلاث آيات
قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول
والامام الثانى فى المشهور والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام
بعون الله الملك العلام هذا وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض ويخرج
عنه الحرف وتدخل الكلمة فقيل (وهو) اى الكتاب المرادف
للقرآن فى العرف (النظم) وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان
اومركبا فان ترتيب الحروف اوالكلمات المعتبرة فيه الاستعارة اللطيفة

كيف لايكون لمعنى واماماهو على حرف واحد فكثور ومغلوب والعبرة فى التسمية بالكثير الغالب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه السلام (على رسولنا محمد) صلى الله تعالى عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره (المنقول عنه تواترا) خرج به جميع ماسوى القرآن من منسوخ التلاوة والقرآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات اوالآحاد كما اختص بمصحف ابى رضى الله تعالى عنه نحو فعدة من ايام اخر متتابعات (وله) اى للكتاب (مباحث خاصة) به غير مشتركة بينه وبين ماعداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (اما) المباحث (الخاصة) بالكتاب (فهى ان المنقول بلاتواتر) سواء نقل بطريق الشهرة اوالآحاد (ليس بقرآن) لانه مما يتوفر الدواعى على نقله لتضمنه التحدى والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة والعادة تقتضى تواتر ما هو كذلك فالم ينقل متواترا علم انه ليس بقرآن قطعا (فهو) اى اذا لم يكن المنقول بلاتواتر قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر (شرط) فى كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا (قيل) يشترط التواتر (مطلقا) سواء كان فى جوهر اللفظ اوفى هيئته (قيل) يشترط (فى الجوهر لاالهيئة) اعلم ان القرآت السبع منها مايختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها مالايختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة يلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ماهو من الجوهر متواتر وماهو من قبيل الاداء لايشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يبعد كونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلايشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين (فالشاذ) اى اذا كان النقل بالتواتر شرطا فى كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة اوالآحاد (لايعطى)على البناء للمجهول (له حكم القرآن) من اكفار جاحده وجواز قراءته فى الصلاة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعى ونحو ذلك (وان جاز العمل بمشهوره) اى بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالآحاد لانه لايخلو من ان يكون قرآنا اوخبرا ورد بيانا

للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به ﴿فان قيل﴾ وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاوجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب فلا مطابقة بينهما ﴿قلنا﴾ عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدى الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد * وعن الثانى ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم * ولما كان نزاع الخصم فى الجواز عبر به وقال مالك والشافعى رحمهما الله تعالى لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدى اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبى عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرها ﴿واجيب﴾ بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه * ثم لما ورد ههنا اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لا كفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع فى اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفى لقرآنية ما كونه قرآنا ضرورى والا فالقول به اثبات لقرآنية ما عدم كونه قرآنا ضرورى وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع النقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال (وقوة الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو فى اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبها مأولا (فى البسملة) اى قوة الشبهة الحاصلة فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع (فى اوائل السور) احتراز عن البسملة الواقعة فى اثناء سورة النمل اعنى قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده (تمنع الاكفار) المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اى طرفى الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابى حنيفة انها آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم فى كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث تخرج ذلك الطرف من حد

الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لايخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ماقاله المحقق عضد الملة والدين فى شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لانسلم الملازمة وانما تصح لوكان كل من الطرفين لايقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذاقوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلايلزم التكفير وبه يندفع ماقيل ﴿فان قيل﴾ ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا اووهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا ﴿قلنا﴾ هى قوية عند من تمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لايفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح فى انه قدقوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر (واما) المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهى انه) اى الكتاب ههنا (اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولاللمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولاللكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئا منها لايلايم غرض الاصولى ولالمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولايوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم (للنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى بجواز القراءة بالفارسية فى الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة ﴿فان قيل﴾ القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا ﴿قلنا﴾ نعم الاانه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض ابى حنيفة رحمه الله تعالى والمقصود توجيه كلامه ﴿فان قيل﴾ ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلاة اذ النظم غير لازم عنده ﴿قلنا﴾ نختار الاول وانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا

وان لم يكن تحقيقا اوالثانى * وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلاة ﴿ قلنا ﴾ لانسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام فى شرح المبسوط ان نوح بن مريم روى رجوع ابى حنيفة الى قولهما رحمهما الله تعالى قال وهو الاصح (وله) اى للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربع اعتبارات فان علماءنا اختاروا فى النظم تقسيما يعم نظره ويجم ثمره اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتى واما الثانى فلاحاطة الاعتبارات من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى وضع الواضع ثم دلالته اى كونه بحيث ينفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصولى لايبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل فى افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت فى احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لاماقال الشراح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات فى القصص وغيرها واما الثانى فلان فى ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لايكفى بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع فى معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بهما لابالموضوع فقط ولاتعرض لهما الابما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باحدى اربع تقسيمات الا الثانى فانه مثمن كما سيأتى التقسيم (الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ (له) اى للمعنى قدمه لان السابق فى الاعتبار انما هو الوضع والباقى متفرع عليه (وهو) اى الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقى اواعتبارى على الانفراد فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو (العام) وان كان موضوعا لكثير بوضع كثيرة فهو

(المشترك) وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو (الجمع المنكر) اورده بدل المأول لا لان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقى تناوله الوضعى واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذى يرجح بعض معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء فى قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل لتكلف فيه وضرورة فى اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندارجه فى سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى فيدخل فى العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فردمبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا وبكون الافراد غير محصورة ان لا يكون فى اللفظ دلالة على الانحصار فى عدد معين فيدخل فى العام السموات ونحوها التقسيم (الثانى) حاصل (باعتبار دلالته) اى اللفظ (عليه) اى المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث ينفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال (وضوحا وخفاء) اى من جهتهما (وهو) اى الثانى والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما سنبين فى موضعها ان شاء الله تعالى نعم فى عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو (الظاهر) والا فهو (النص) وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو (المفسر) وان لم يقبل فهو (المحكم) و ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو (الخفى) واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو (المشكل) والا فان كان بيانه مرجوا فهو (المجمل) والا فهو (المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) اى اللفظ (فيه) اى المعنى (وهو) اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو

الحقيقة) والا فهو (المجاز) وكل منهما ان ظهر مراده فهو (الصريح) وان استتر فهو (الكناية) التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) اى باللفظ (عليه) اى المعنى (وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو (الدال بعبارته) والا فهو الدال (باشارته) و ان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو (الدال بدلالته) و الا فهو (الدال باقتضائه) والعمدة فى جميع ذلك الاستقراء وما ذكر من وجه الضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء ﴿فان قيل﴾ من حق الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض ﴿قلنا﴾ لا يلزم فى كل تقسيم التباين الحقيقى بين الاقسام بل يكفى التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما فى التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما فى هذا المقام و كتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبنى واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (وبعدها) اى بعد هذه الاقسام (امور) لم يقل اقسام لانها لا تصلح للاقسامية للفظ كما لا يخفى (تشتمل على الكل) اى تعتبر فى كل واحد من الاقسام السابقة (وهى) ايضا اربعة الاول (معرفة مأخذها) اى معانيها الوضعية التى اخذت هى منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا الامر فى المتن لقلة جدواه فى نظر الاصولى مع كونه مستقصى فى المطولات (و) الثانى معرفة (معانيها) اى حقائقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية (و) الثالث معرفة (ترتيبها) اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض (و) الرابع معرفة (احكامها) اى الآثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا اونحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهى اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهى اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهى اقسام الاستعمال ولاشتراكها بينهما تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفى كل

واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين

﴿اما الخاص﴾ هذا شروع فى تفصيل الاقسام (فلفظ وضع) خرج به الالفاظ الغير الموضوعة وان دلت عقلا (لمعنى واحد ٦) حقيقى اواعتبارى فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام (على الانفراد) اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا اوجنسا فيدخل فيه التثنية ومنه الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود (وهو) اى ذلك المعنى (فى الاسم) قيد به لان التعين والنوعية والجنسية لاتتأتى فى الفعل والحرف (عين) اى معين مشخص لايقبل الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئى حقيقى (او) ذلك المعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد فى الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى (جنس) ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للتوم لانه المناسب للخاص كما لايخفى (وحكمه) اى اثر الخاص الثابت به (انه) اى الخاص (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قديكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية (يفيد مدلوله قطعا) اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن الدليل وسيأتى تمام توضيحه اوالمحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لوانقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لاالمحتمل اوبيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقته اولازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدى الى اثبات الثابت اوازالة المزال ﴿فان قيل﴾ الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه ﴿قلنا﴾ الخاص من حيث هو خاص لايكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا فقال (ولذا) اى لافادة الخاص مدلوله قطعا (جعل الخلع طلاقا لافسخا) فانك ستعرف ان المذكور فى آية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره فى ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعدما اعتبر باى طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ كما

٦ المراد بالواحد مالا جزء له وذلك ظاهر ولاشك ان العام من حيث هو عام متحد الوضع فحينئذ يكون معناه واحدا فان قيل قد صرح صاحب التنقيح بان كلا من العام واسماء العدد والمشترك موضوع للكثير قلنا معنى كون العام موضوعا للكثير كونه موضوعا لامر مشترك فيه وحدات الكثير ومعنى كون اسماء العدد موضوعا له كونه موضوعا لمجموع وحدات الكثير من حيث هو المجموع ومعنى كون المشترك موضوعا له كونه موضوعا لكل واحد من وحدات الكثير فيكون كل من الوحدات جزئيا من جزئيات الموضوع له فى العام وجزأ من اجزائه فى اسماء العدد ونفسه فى المشترك كما صرح به فى التلويح (منه)

روى عن الشافعى لان فيه ابطالا لعمل الخصوص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس بظاهر (و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخُلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله تعالى الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعلها بالافتداء بعد جمعهما فى ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق لانها لا تتخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعنى بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال اولا فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خُلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخُلع عملا بموجب الفاء فى تعليق الفاء بأول الكلام بجعل الخُلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعى ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب) على الزوج (مهر المثل بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (فى المفوضة) بكسر الواو وهى التى اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها الا التى زوجت نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعى بخلاف الاول فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف فى موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا ولنا قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع الانفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعى ابطال لعمل الخاص وانما عدل فيه عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل فى المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به ﴿ وههنا ابحاث ﴾ الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال فى قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد * الثانى ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فمقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا

ومستوجبا لثبوت مانفى اوسكت عنه والجواب عن الاول لان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما سيأتى وههنا كذلك وعن الثانى انالم نقيد وجوب المهر بماذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما التقيد بتقريره فى الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن اوتفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعى فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان تحمل الآية التى نحن فيها على ماحملناها عليه. (و) لذا ايضا (بطل تأويل القروء) جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح (بالاطهار) دون الحيض (فى آية التربص) وهى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وقداولها الشافعى رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاص وهو الثلاثة بالرأى وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون فى الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فتقتضى العدة بباقى ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلاثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم للتخلل بين الدمين بخلاف مالواولت بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل ﴿فان قيل﴾ قداوجبتم ثلاث حيض وبعضها فيما اذاطلقت فى الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة ﴿قلنا﴾ لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الرابعة جيئت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لاتتجزى حكما على ان الكلام فى الطلاق المسنون وهو الواقع فى الطهر كما اشرنا اليه ﴿فان قيل﴾ التاء فى ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث ﴿قلنا﴾ ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر * ثم لما فرغ عما فرغ اراد ان يدفع بعض ماورد على الاصل فقال (ومحللية الزوج الثانى) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا فى ان الزوج الثانى هل يهدم حكم مامضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف رحمهما الله وبعضهم الثانى واختاره محمد والشافعى وزفر رحمهم الله تعالى وجه الثانى انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة

وهدمها لايكون الاباثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص فى الغاية واثر الغاية فى انهاء ماقبلها لافى اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لامثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بنى آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبته لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلاث لاقبله فلايكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لايكلمه فى رجب حتى يستشيراباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لوكلمه فى رجب قبلها حنث ونحن نقول فى اثبات حقية اللازم محللية الزوج الثانى اى اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ماذكر بل (باشارة حديث العسيلة) روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان رفاعة طلقنى ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الامثل هذا واشارات الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام أتريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لاحتى تذوقى من عسليته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة فى اشتراط وطئه فى التحليل لكونه مسوقا كما سيأتى واشارة الى كونه محللا لانه عليه الصلاة والسلام غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذلا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيسند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى فى الآية وحتى فى الحديث (و) باشارة حديث (اللعن) وهو قوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة فى ذمهما واثبات خساسة لهما لانه عليه السلام مابعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان مداول اللفظ لكن الكلام لم يسبق له فيكون اشارة فاذا حقق حقية اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اى هدم الزوج الثانى حكم (مادون) الطلقات (الثلاث بدلالة) الحديث (الثانى) فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثانى هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة ﴿فان قيل﴾ فحينئذ يلزم اثبات الثابت ﴿قلنا﴾ انما يلزم لو اثبت فى المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحال ويزيده كزيادة الحرمة فى ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه

من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثانى انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اى كون دخول الزوج الثانى شرطا فى محليته (بعبارة) الحديث (الاول) بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم معنا بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه (لا بحتى تنكح) متعلق بجميع ماسبق اما ان المحللية والهدم ليسا به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح فى الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة لا الوطئ كما اختاره القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين فى النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجاز فى العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطئ اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب فى المركوب والضارب فى المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطئ الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون لملك القدير الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب (قيل وبطلان عصمة) المال (المسروق باطلاق قوله تعالى جزاء لا) بقوله (فاقطعوا) قال الامام فخر الاسلام قال الشافعى القطع لفظ خاص بمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم فى الذى ابيتم والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان ما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعى ان كان هكذا لا يحتاج فى دفعه الى مثل هذا التكليف بل نقول بجتنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ماقطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف ﴿فان قيل﴾ النص جعل القطع جميع

الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لايجوز بخبر الواحد ﴿قلنا﴾ المناسب للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كانت استفادته منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق بالخاص والكلام فيه وان اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير مانقل عن الشافعى والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لايخلو عن اضطراب ولذا قال ﴿قيل ومنه﴾ اى من الخاص (الامر﴾ قدمه على النهى لان المطلوب به وجودى وبالنهى عدمى والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ماهو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرها اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام (وهو لفظ) احتراز عن نحو الفعل والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ (الفعل) لم يقل اريد به لان ارادة الآمر وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سيأتى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه مامن شانه ان يطلب به الفعل ويدخل فيه الصيغ المستعملة فى التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهى والحاكى (جزما) خرج به الصيغ المستعملة فى الندب والاباحة فانها لاتسمى امرا كما سيأتى (بوضعه) حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل (استعلاء) متعلق بطلب اى طلب به على جهة عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن فى الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه الصلاة والسلام هذا والمشهور فى التعريف قول القائل لمن دونه اولغيره استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه * الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى اعنى التكلم بالصيغ فلا يلائم غرض الاصولى لانه ليس من الادلة ولايناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لايبقى لقوله

(افعل)

افعل معنى معتدا به لانه هو المقول * الثانى انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولى فغير مانع لان صيغة افعل لغيره على سبيل الاستعلاء اوان دونه قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وتصدر عن النائم والساهى والمبلغ والحاكى وشئ منها لايسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية فى التعريف بحيث لاتساعدها العبارة لاتخرج صيغ الندب والاباحة كما لايخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف * الثالث ان المراد بافعل مبهم لايليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل مايدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به مايكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل ما يبنى للمفعول من الفعلين (ويختص مراده)اى المراد بالامر بمعنى «امر» (وهو) اى ذلك المراد هو (الوجوب) لا الندب والاباحة وغير ذلك (للنص) اما الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون على امره ان تصيبهم فتنة اويصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه الصلاة والسلام لولاان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هوالوجوب فان المشقة انما تلحق به لابالندب وغيره (بصيغة) متعلق بيختص اى تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لايفهم منها الندب والاباحة وغيرها (خاصة به) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لايفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله (للنص) وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لايزالون يستدلون بصيغة الامر المطلق عن القرائن على الوجوب لاغير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله

(والمعقول) يعنى الاستفادة من موارد اللغة لااثباتها بالقياس اوالترجيح بالرأى فان المولى يعدعبده الغير الممتثل لامره عاصيا وماذلك الا بترك الواجب واستدل على اختصاص الثانى بقوله (ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود) يعنى ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضى والحال والاستقبال وهو انما يكون بانحصاره فيه حتى لوفهم من غيره ايضا لم يكن هووافيابه بل قاصرا عنه ولايعدل عن ذلك الاصل الاللضرورة ولاضرورة ههنا فلا عدول * ثم لمافرع على كون المراد بالامر هوالوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله (فلايكون المندوب مأمورا به) اعلم انهم اختلفوا فى ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا اومعنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضى ابوبكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الثانى اتفاق اهل اللغة على ان الامر منقسم الى امر ايجاب وامر ندوب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل «ام ر» للطلب الجازم اوالراجح واما على رأى من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المأموبه بل الطاعة عنده فعل المأمور به والمندوب اليه اعنى ماتعلق به صيغة افعل للايجاب اوالندب وعن الثانى انه انما يتم لوكان مراد اهل اللغة تقسيم مايطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة فى اى معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها ممالانزاع فى انه ليس بمأمور به حقيقة وذهب الكرخى والجصاص وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام ابواليسر والمحققون من اصحاب الشافعى الى الثانى لانه لوكان مأمورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى أفعصيت امرى فالمفروض مندوبا يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمأمور به لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وايضا المندوب لامشقة فيه وفى المأمور به مشقة بالحديث * واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه فى مواضع يشهد به من تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله (ولا) يكون (موجبها)

اى اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها (ندبا) كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولى الشافعى استدلالا بانها لطلب الفعل فلابد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب (ولا) يكون موجبها (اباحة) كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة (ولا) يكون ايضا موجبها (توقفا) كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالمتوقف عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى ان التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط اوالندب فقط اوهو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لاقصور فى الصيغة ولا فى ولاية المتكلم (ولو) وردت (بعد الحظر) اى التحريم ولو للوصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا *اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا فى موجب الامر بشئ بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعى والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة فى قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل فى الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة فى غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لانسلم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهى ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت فى الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لاتفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ﴿فان قيل﴾ تلك الادلة انما هى فى الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب زيادة

لا بد لها من دليل ﴿قلنا﴾ الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص
كان حرام القتل بارتكاب مايوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنايات
بعد حظرها ووجوب الصوم والصلاة على الحائض والنفساء والسكران
بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم
فلوكان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل
فى هذه الصور واشار الى فرع الاختصاص الثانى بقوله (ولا) يكون (الفعل)
اى فعل الرسول عليه الصلاة والسلام سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به
وبيان المجمل (موجبا) كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخرى وابن ابى بريدة
والحنابلة وجماعة من المعتزلة * اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ
الامر حقيقة فى الصيغة اختلفوا فى الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا
بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا لاثبات
ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه مع ابتنائه عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل
مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة فى الفعل ايضا
لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف عندهم بالرشد وقوله تعالى
وامرهم شورى بينهم فتنازعتم فى الامر تعجبين من امر الله وامثال
ذلك والجواب بعد تسليم كون ماذكر فى هذه الآيات بمعنى الفعل ان
تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب
بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رأيتمونى
اصلى والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلاة والسلام
صلوا لا بفعله واختار الآمدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما
هو كون اسم الامر متواطئا فى القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز
فى احدهما ورد بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق
والثانى انه لوكان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق
اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا (ثم) اى بعد الاتفاق على ان الصيغة
حقيقة فى الوجوب (اختلفوا فى كونها) اى الصيغة لا الامر اذ لا تساعده
الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما اثبت فخر
الاسلام كونها حقيقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون

الامر حقيقة فى الندب والاباحة وقال هذا اصح وايضاقداستدل على كونه مجازا بصحة النفى مثل ماامرت بصلاة الضحى اوصوم ايام البيض ولادلالة فيه على كون صلوا اوصوموا مجاز فدل كلامه على ان الخلاف «فى امر» لا الصيغة ﴿اقول﴾ الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك لاينافى اختيار كونها حقيقة قاصرة فى كل من الندب والاباحة كما لايخفى وعن الثانى ان كون الامر مجازا فى معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لاقائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولاشك فى صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما احتار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى «امر» على ماصرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ماذكر فظهر ان الخلاف انما هو فى كون الصيغة (حقيقة اذا اريدبها الندب اوالاباحة) فقيل مجاز لانهما غير الوجوب الذى هو المعنى الحقيقى واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعترض عليه بانه يوجب ان لايوجد مجاز اصلا اذ لابد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك ﴿اقول﴾ المعتبر فى باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لامتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل فى الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير * وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والشىء فى بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان فى الاعمى والجمع فى بعض الافراد ؟ ورد بوجهين * الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز * الثانى ان جواز الترك جزء منهما وبه يباينانه * الجواب عن الاول انه لامشاحة فى الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض مايسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة * واجاب صاحب التنقيح عن الثانى بان الامر غير مستعمل فى تمام الندب والاباحة بل فى جواز الفعل الذى هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك * واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لايكون ندبا ولااباحة بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه

بل فيهما * وجوابه ان النزاع اذا كان فى الصيغة لايمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب اوالاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا اومساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولادلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك ﴿فان قيل﴾ قد صرحوا بارادة الندب اوالاباحة بالامر ولاضرورة فى حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وماذكر ان الامر لايدل على الجزء الثانى ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد اوالمجاز فممنوع لم لايجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا اومساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل ﴿قلنا﴾ لاسبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب اوالاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك اوبدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة ﴿فان قيل﴾ غاية مالزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر فى الندب اوالاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزأ من الوجوب ﴿قلنا﴾ لاامتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذى فى الندب والاباحة والتجويز الذى فى الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لامغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لامغايرا فليتأمل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فنسخ) ذلك الوجوب (حتى بقى الجواز عند الشافعى) لاعندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيأتى ان شاء الله تعالى (فلامجاز) فى الجواز (ايضا) اى كالاحقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لادلالة المجاز على مدلوله المجازى لانتفاء الاستعمال

(وهما)

وهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لايصير اللفظ مجازا اوحقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد (ومطلقه) عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت اوعلق بشرط اوخصص بوصف او جرد عنهما فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر (لايقتضى التكرار) اى تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراده فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان فيفترقان فى مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لاالتكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد مادلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب ﴿الاول﴾ انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار * وجوابه ان التعريف زائد لايثبت الابدليل ولا دليل هنا واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال أكل عام يارسول الله حين قال عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا * لايقال لو فهم لما سأل * لانا نقول علم انه لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل * وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلاة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب ما لايتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه ﴿الثانى﴾ وهو مذهب الشافعى انه لايوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة اواكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لايثبت الا بدليل كما سبق والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتى جوابه

﴿ الثالث ﴾ وهو مذهب بعض علمائنا انه لايحتمل التكرار الا اذا كان
معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اومقيدا بثبوت
وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلاة
بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار فى امثال هذه الاوامر انما يلزم
من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لامن مطلق الامر اوالمعلق بشرط
اوالمقيد بوصف ﴿ واعترض ﴾ بان اداء العبادات كالصوم والصلاة مثلا
واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب اوالى
الاوامر والاول باطل لان وجوب الاداء لايضاف الى السبب فتعين الثانى
﴿ واجيب ﴾ بان المراد بالاسباب ههنا العلل لاالاسباب المحضة كاظن وكثيرا
مايطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العادات فبتكرر
عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بأن الله تعالى
لوقال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولاشك
ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول ﴿ اقول ﴾ هذا لايدفع الاشكال
لان حاصله ان السبب المتجدد فى الصوم والصلاة هو الوقت ووجوب
الاداء المكرر لايضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف
الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول
عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب فى الجواب ان يختار
اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لابمعنى ان الامر الواحد يدل على
التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر فى اول الوقت فى الصوم
وآخره فى الصلاة فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر وبتكرر توجهه
يتكرر وجوب الاداء وسيأتى لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ﴿ الرابع ﴾
وهو مذهب عامة علمائنا انه لايوجب التكرار (ولا يحتمله مطلقا) اى سواء
علق بشرط اوقيد بوصف اولا (بل يقع عن اقل الجنس) اى جنس الفعل
وهو ادنى مايعد به ممتثلا لتعينه (ويحتمل كله) اى كل الجنس بدليله
وهو النية لكونه كال المسمى (لتضمنه) علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم
احتماله له (مصدرا لايحتمل محض العدد) كالاثنين فى طلاق الحرة
والثلاثة وغيرها من الاعداد فى سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد
والمفرد لايقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه او اعتبارا
اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس

فيحتمل لكونه كمال المسمى ﴿وههنا ابحاث﴾ الاول انه ان اريد بكون المصدر
مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه
موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس
بتثنية ولا جمع فسلم لكنه لاينافى احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن
موضوعا للجنس * الجواب ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة
لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه
وارادته منه ولايخفى على ذى مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث
هى هى لادلالة له على العدد من حيث هو هو اذلا دلالة للعام على الخاص
اصلا ولادليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا * الثانى
لانسلم ان المفرد لايقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم
والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لابمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه
ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذلانعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار
سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد
بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا فى المفرد العارى عنها فاين
احدهما من الاخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق
نفسك ثنتين وصم ثلاثة ايام اوكل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لانسلم انه تفسير
بل تغيير الى مالا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد
فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لابالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك
ثلاثا اوواحدة وقدماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة
واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون
اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه
انه موضوع له فى اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا
فى الجنس من حيث تحققه فى ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما
تجرى عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى مايتحقق الجنس
فى ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فمتى اقتصر المتكلم
على المصدر علم انه اراد موجبه العرفى واما اذا زاد عليه العدد علم انه
اراد معناه اللغوى المطلق ولاشك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل والى
ماذكرنا تشير عبارة المجيب حيث قال الى مالا يحتمله مطلق اللفظ اى
اللفظ المطلق عن دلالة المعرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه

اللغوى (وكذا) اى كالامر فى عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له
(كل اسم فاعل دل عليه) اى على مصدر قيدبه احترازا عن اسم فاعل
جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هى المقارنة للارادة
لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق فى آية السرقة فان المصدر الثابت
بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد
الاعتبارى اعنى كل السرقات التى توجد منه لانه يؤدى الى ان لا تقطع
يده وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة
لا تقطع الا يد واحدة فهى اما اليمنى اواليسرى اواعم منهما والاولى متعينة
بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فاقطعوا ايمانهما
اذ القرآآت تفسر بعضها بعضا فلا تكون اليسرى اوالاعم مرادا ضرورة
فقول الشافعى ان الآية تدل على قطع يسرى السارق فى الكرة الثانية يكون
ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على
المقيد اتفاقا ﴿اقول﴾ انما لم يحمل الشافعى المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه على
لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لا لانه لا يحمل فى مثل هذه الصورة (وهو) اى
الامر (اما مطلق عن الوقت) وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون
الاتيان به بعده قضاء وقد يزاد اوغير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج
مطلقا وعلى الثانى موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان
فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق
بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من الموقت تسامح مبنى على
الظاهر (كالامر بالزكاة ونحوه) اى الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات
(والصحيح) الذى عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين (انه)
اى الامر المطلق (لا يوجب الفور) وهو لزوم الاداء فى اول اوقات الامكان
بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخى مناوبعض اصحاب الشافعى
والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى مامنعك الا تسجد
اذ أمرتك حيث ذم ابليس على ترك السجود فى الحال مع كون الامر
مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه * واجيب بانا لا نسلم ان الفور
مستفاد من الامر بل من الفاء فى فقعوا له ساجدين ﴿اقول﴾ قد منع المحققون
دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى تعالى

اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا على انه يجب السعى عقيب النداء بلاتراخ فلوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوزان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف الجمهور الممتثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلادلالة فيه على المطلوب ولنا ان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخى بمعنى عدم التقييد بالحال لاالتقييد بالاستقبال فلايحتاج الى القرينة وهو الاصل وايضا صح ان يقال افعل الساعة او بعد الساعة او بعد يوم فلوكان الامر المطلق للفور لكان الثانى والثالث تناقضا والاول تكرارا ﴿واعترض﴾ بتجويز ان يكون الاول بيان تقرير والاخيران بيان تغيير ﴿ واجيب ﴾ عن بيان التقرير بأنه لوكان كذلك لبقى على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذليس بيان التقرير الاتأكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه ﴿واقول﴾ ان اريد الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلايسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع (بلا خلاف بينهما) اى بين ابى يوسف ومحمد وذهب الكرخى وجماعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابى يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لاخلاف بينهما ههنا (والخلاف) الواقع بينهما (فى الحج) انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابويوسف اوعلى التراخى كما ذهب اليه محمد (ابتدائى) كما سيأتى بيانه وكونه ابتدائيا (امالهذا الوفاق) على ان الامر المطلق للتراخى وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه (اولعدم الاطلاق) بل لتقييده بالوقت كما ذهب اليه شمس الائمة السرخسى حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف المعروف بين اصحابنا فى الحج انه على الفور ام على التراخى ثم قال وعندى ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة (واما مقيد به) اى بالوقت وقدمر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا فقال (هو) اى ذلك الوقت (اماظرف للمؤدى) اى المراد به مايفضل عن المؤدى اذا اكتفى على القدر المفروض (وشرط للاداء) اى لايكون الفعل اداء لاقضاء ﴿ فان قيل ﴾ ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته

للاداء فلاحاجة الى ذكرها ﴿ قلنا ﴾ ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره (وسبب) ظاهرى (لنفس الوجوب) لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سيأتى ان شاء الله تعالى (كوقت الصلاة) فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثير فى وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل فى اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقى وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشراء والحل عن النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق ﴿ فان قيل ﴾ الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث ﴿ قلنا ﴾ القديم هو الايجاب الازلى والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما ترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله (ولمنافاة الظرفية للسببية) علة لقوله قلنا قدمت عليه اى لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببيته التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام فى الاداء لا القضاء فانتفى الثانى ﴿ فان قيل ﴾ المحاط غير المسبب فلا منافاة ﴿ قلنا ﴾ نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره على التعيين والا لما صح الاداء فى الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح (ولانتفائها) اى المنافاة (فى) حق (القضاء) بسبب انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب فى حق القضاء (الكل) اى

كل الوقت (ثم) اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول (انوليه) اى ذلك الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلاة باول جزء من الوقت صحت عندهم لاعندنا والوجوب تقدم السبب على المسبب ﴿فان قيل﴾ التقدم الذاتى كاف فى السببية ﴿قلنا﴾ بعد تسليم الرواية وامكان ان لايتقدم جزء لايتجزأ ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اى السببية (فيه) اى فى الجزء الذى وليه الشروع (والا) اى وان لم يله الشروع (تنتقل) اى السببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثانى ثم الى الثالث ثم وثم ﴿فان قيل﴾ الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور فى الاعراض والامور الاعتبارية ﴿قلنا﴾ قد ثبت فى قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجرى فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره (الى جزء) متعلق بتنتقل (يسع مابعده) اى مابعد ذلك الجزء (التحريمة) منصوب مفعول يسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليتأتى الشروع فى الوقت اما لماذكر فى طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لاقضاء واما لماسيأتى ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف فى ايجاب القضاء ولاشك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع (خلافا لزفر) رحمه الله تعالى فان الانتقال ينتهى عنده الى جزء لايسع مابعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى مابعده يؤدى الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لوكان المطلوب عين ماكلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقيق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء فلا * قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهى سلامة الاسباب والآلات فقط وهى حاصلة ولاتشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذلوكانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه بحث اما اولا فلانه مناقض لما قال فى الفصل الذى يلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه

تكليف بما لا يطاق الالغرض القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامته ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه اذ لامعنى لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لاسلامة له بهذا المعنى فالطريق فى التسليم ان يختار فى التسليم ماذكر فى الطريقة (فيعتبر) تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير (حدوث الاهلية) اى اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك (فيه) اى ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم اوبلغ اوطهرت فيه يجب عليه القضاء (و) يعتبر (زوالها) اى زوال الاهلية فيه (ايضا) كعروض مقابلات ماذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد والعياذ بالله تعالى اوحاضت لايجب عليه القضاء (خلافا له) اى لزفر (فى الاول) فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه (و) خلافا (للشافعى فى الثانى) وكذا فى الاول على قول ودليله عين دليل زفر رحمه الله تعالى واما وجه الخلاف فى الثانى فهو ان وجوب الاداء فى العبادات البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب وقد وجدت فى اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب فى الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره لايزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب فى الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية فى الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ماتقرر عليه السببية فقال (ويتوقف تقررها) اى تقرر السببية (فى الجزء) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذى لايسع مابعده الا التحريمة اومابينهما من الاجزاء (على اتصاله) اى اتصال الشروع بذلك الجزء (و) ويتوقف (تقررها فى الكل على انتفائه) اى انتفاء الشروع فى الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلى هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية (ويعتبر فى كمال الواجب ونقصانه) وصف (ماتقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا (ويتبعهما) اى كمال الواجب ونقصانه (التأدية) اى تأدية الواجب كمالا ونقصانا يعنى ان ماوجب كاملا لايؤدى ناقصا

وماوجب ناقصا يؤدى ناقصا (فلايقضى) تفريع على انماوجب كاملا لايؤدى ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ماوجب كاملا فلا يقضى (العصرفى) الوقت (الناقص) من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لماسبق وهو كامل لانقصان فى نفسه لانه ليس الامن التشبه بعبدة الشمس فان عبدتها يعبدونها فى هذه الاوقات فاذاخرج بلا عبادة فيه يحصل ذلك النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلايقضى العصر فى واحد منها كمالايقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير مايقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغى ان يجوز القضاء فى الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد (فيفسد الفجر بالطلوع) تفريع ثان على ماذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل فى الاول كل الوقت وههنا بعضه يعنى انماوجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ماقبل الطلوع وقت كامل لانقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت فى اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ماوجب كاملا لايؤدى ناقصا (لاعصر يومه فى) وقت (الاحمرار بالغروب) تفريع على انماوجب ناقصا يؤدى ناقصا يعنى انماوجب ناقصا اذا أدى ناقصا لايفسد عصر يومه فى وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدئ به فى الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلايفسد المقدر (الشافعى لم يفسد الاول) اى لم يحكم بفساد الفجر الذى طرأ عليه الطلوع (بالقياس) اى بسبب قياسه الفجر (على الثانى) اى العصر (وحديث ابى هريرة) وهو قوله عليه الصلاة والسلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) فى الجواب عن دليل الشافعى (الاول) اى قياس الفجر على العصر (قياس مع الفارق) من وجوه الاول ان قبيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ماالتزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ماالتزم فيه بعروض مثله الثانى ان العصر يخرج الى ماهو وقت الصلاة فى الجملة

بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهية وفي الغروب خروجا عنها (والثاني) اي حديث ابي هريرة (قبل النهي) عن الصلاة في الاوقات الثلاثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار (ونقض) مافهم من قولنا ويتبعهما التأدية ان ماوجب كاملا لايؤدى ناقصا (بالممدود) اي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه (الى مابعد الغروب) فانه وجب كاملا وقد أدى ناقصا مع صحته اتفاقا (ورد) هذا النقض (بان الفساد المبنى على مثله) اراد بالفساد المبنى الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاحمرار (اللازم) صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولاشك ان الآتي بها لايتخلص عن فساد الاحمرار وكراهته وهو معنى اللزوم (عفو) خبران (بخلاف) الفساد (الطارى على الكمال كما في الفجر) فان جميع اجزاء وقته كامل لافساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة ويبتنى عليها الفساد بالطلوع فيعفى (و) اقول (هذا) الرد (لايدفع النقض) بالعصر على تلك المقدمة كما لايخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا (وقيل) في رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذى قبيل الشروع فيه (بل كل) اى كل جزء من الوقت (سبب لكل) اى لكل جزء من الصلاة يلاقيه فالجزء الذى طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجيب) عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقض بالعصر لكنه (لايدفع الاشكال) بالفجر الفاسد فانه يقتضى صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذى طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلايؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق (واورد) على مايفهم ايضا من قولنا ويتبعهما التأدية ان ماوجب ناقصا يؤدى ناقصا (ان الاهل في) الجزء (الاخير) من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا (لايقضيه) اى العصر (ناقصا) اى في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ماوجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس فليس (ورد) هذا الايراد (بانه) اى عدم قضائه ناقصا (بعد تسليمه لذات الوقت) يعنى انا لانسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت لانقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان

فيه ولافى مسببه فلايقضى ناقصا (والشرطية كالسببية الا فى الانتقال الى الكل) يعنى ان البحث المذكور فى الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرفت ولايجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء فى الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلابد ان يجعل الشرط بعضها منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثانى وهلم جرا الى الجزء الاخير كما فى السبب الا انه لاينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم تبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل الواقع فى ذهن السامع من قوله فى اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده فى ذلك (فسببه الخطاب) اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل ﴿فان قيل﴾ ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ﴿قلنا﴾ قد اضطرب فى تحقيقه كلام القوم والاقرب ماافاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل اواداء المال فى زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لوادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولايلزمهما الايقاع والاداء فى الحال * واعلم ان جهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلاة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعى والجبائين من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفى الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلاة تجب بآخر الوقت وفى الاول موقوف اونفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلاة فى اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلى على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال له اد الصلاة فى هذا الوقت امافى اوله اووسطه اوآخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلاة لانعقاد سبب وجوبها لالتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم فى آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك لاقبله حتى اذامات فى الوقت لاشئ عليه وفى حال الشروع ان وجد صرح به فى التلويح وغيره ولذا قلت (المتوجه عندما) اى فى آخر وقت (يسع) ذلك الآخر من الوقت (الفرض) ولايزيد عليه

(او) الخطاب المتوجه عند (الشروع) فى اى جزء كان من الوقت
﴿قيل فان﴾ هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة
بان حصلت الاهلية فيه ﴿قلنا﴾ قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكلف
بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان
وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس
الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات
وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى توهم ثبوب القدرة فههنا يتحقق وجوب
الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت
بتوقف الشمس كما تحقق فى حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به
فخر الاسلام فى شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء
حقيقة بناء على ماذكر فى الطريقة كما سبق (وحكمه) اى حكم هذا القسم
من المقيد بالوقت (اشتراط التعيين فى النية) فان الوقت لما كان متسعا
شرع فيه غير ماوجب فيه فلابد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط
ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لان ماثبت حكما
اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير
العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد
بالتأخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكل
اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم
سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى
الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق ﴿اقول﴾
ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان
اريد مطلق الجواز فسلم لكنه لا ينافى التقصير كالصلاة منفردا فى وقت
الاحرار * وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف لانه يقتضى ان يعد
من ادى المكتوبة فى اول الوقت اووسطه واكتفى على القدر المفروض
مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع *وقوله ولا يخفى الى آخره
اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع مايتوهم ان الوقت اذا ضاق
يكون معيارا فينبغى ان ينتفى صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان
فالقول فى دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع
وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد

(بتقصير)

بتقصير العبد تضيقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالمحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضيق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا فى العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (و) حكمه ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الا بالاداء) اى لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء فى غيره لان الشارع لم يعين جزأ بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفى ضمنه فلا فساد فيه ﴿فان قيل﴾ ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز ﴿قلنا﴾ المقصود فى حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفى حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به * ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت شرع فى الثانى فقال (واما) ذلك الوقت (معيار له) اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كما سبق فى الظرف (وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفى هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الائمة السرخسى فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطيته وسببيته فستظهران مما سيأتى واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شئ يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر فى بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب

اليه (لظاهر الآية) السابقة اعنى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام (و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لاحقيقتها اجماعا (ولذا) اى لسببية الشهر مطلقا (جازت النية) للصوم(فى الليلة الاولى) من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب (و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها) اى من صار مجنونا فى الليلة الاولى منه(وامتد) جنته (الى العيد) ولو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب فى الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم فى الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز) الصوم (ليلا) اى فى الليل (كآخر وقت الصلاة) فانه سبب عندنا وان لم يصلح للاداء فيه بل لا يسع الا التحريمة *ولقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت لاينافى الصلاة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه بسبب قلته العارضة بخلاف الليل فانه ينافى الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا * اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه كما فى الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله (و)الجزء (الاول ههنا) اى فى المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء (بخلاف) الجزء الاول من(الظرف) كما سبق تمام بيانه وهذا ماقاله فى الهداية ان السبب فى الصلاة الجزء المتصل بالاداء وفى الصوم الجزء الاول (وحكمه) اى حكم هذا القسم (نفى صحة الغير) اى غير ما وجب فى ذلك الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم اشتراطه) اى التعيين فى النية خلافا للشافعى وان وجب اصل النية خلافا لزفر وسيأتى بيان خلاف كل منهما (فيؤدى) تفريع على النفى والعدم اى فحينئذ يؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينوى مطلق الصوم (و)مع (الخطأ فى الوصف) اى وصف الصوم بان ينوى

صوم القضاء اوالنذر اوالكفارة اوالنفل (الا فى مسافر ينوى واجبا آخر) استثناء من قوله والخطأ فى الوصف يعنى ان هذا الصوم لايؤدى فى حق المسافر مع الخطأ فى الوصف بل يقع عما نوى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما المسافر كالمقيم فى هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت فى حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لايجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابى حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان فى حقه كشعبان فقبل سائر الصيامات والثانى ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ماهو اهم عنده لانه مادام فى السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (فى النفل روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثانى عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض فى الصحيح) اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى فان الفقهاء اختلفوا فى ان المريض اذا صام فى رمضان بنية واجب آخر اونفل هل يقع عن رمضان اوعما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر تعينه يغنى عن النية) يعنى ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استأجر خياطا ليخيطه بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب الى فقير بلانية (قلنا) فى جوابه (فيكون جبرا) اى اذا لم تشترط النية يكون الفعل جبرا فلايكون قربة اذلاقربة

بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذى هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية (وقال الشافعى دفع الجبر) الذى اعتبرتم (اوجب التعيين) فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لابد لصيرورة القربة فرضا اونفلا منها احترازا عن الجبر (قلنا) فى جوابه على طريق القول ٢ بموجب العلة (الاطلاق فى المتعين تعيين) اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق فى المتعين تعيين فانه اذكان فى الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التميز بالنية (ولايضر الخطاء فى الوصف) بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر (اذ الخطاء لبطلانه اطلاق) يعنى ان الوصف المذكور خطاء لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما بقى الاطلاق وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعى (اوجبه) اى التعيين (من الاول) اى اول اليوم حتى شرط التبيت ٣ (لشيوع الفساد) يعنى ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولايمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة (لانتفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لايتصور الابه والاستناد ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن فى الامور الشرعية كالملك فى المغصوب ونحوه واما فى الامور الحسية والعقلية فلايمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا حصلت فى وقت لاتحصل فى آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله فى القضاء (قلنا) فى جوابه لانا نقول ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول (انها موجودة فى الزمان المتقدم تقديرا) كما ان النية المتقدمة التى لاتقارن شيئا من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا (والتقدير) الذى اعتبرناه (غير الاستناد) الذى نفاه (وهو) اى التقدير والمراد النية التقديرية (كاف فى الطاعة القاصرة) وهى الصوم فى اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء

(٢) وهو تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف وتفصيله ان يقال انا نسلم وجوب التعيين لكن لانسلم عدم حصوله باطلاق النية لان الاطلاق فى المتعين تعيين كما اذا كان فى الدار زيد وحده وقيل يا انسان يتعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذلك ههنا لما لم يكن غير صوم رمضان مشروعا واطلق الصوم فى النية يعين صوم رمضان للايجاب وطلب الحصول (منه)

٣ حتى شرط وجود النية فى الليل حتى يستوى جميع اوقات الصوم فليتأمل (منه)

الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجدت النية فى الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقدرية والا يفسد لانتفاء النية اصلا * ثم لما فرغ من النوع الثانى من الوقت شرع فى الثالث منه فقال (واما) ذلك الوقت (ظرف له) اى للمؤدى (وشرط لادائه) لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عند ابى حنيفة وابى يوسف اصلا بل (بمعنى فوته) اى فوت الاداء (بفوته) اى فوت الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كمعين) اى ذلك الوقت كوقت معين (نذر فيه الصلاة والصدقة واما نفسه) اى نفس الوجوب (فبالنذر) قال فى شرح الجامع الكبير السليمانى يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكاة وصدقة الفطر وكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه فكما ان فى الزكاة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز (فحكمه) اى حكم هذا النوع (جواز التقديم) اى تقديم الاداء (عليه) اى على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد فى تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب (واما) ذلك الوقت (معيار) للمؤدى هذا شروع فى بيان النوع الرابع من الوقت (وشرط للاداء) بمعنى فوته بفوته كما مر (وسبب له) اى لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب كما سبق (كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف) فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر (ويلحق به) اى بهذا الوقت (سنة نذر فيها الحج) فانها تشبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفى النفل) لمعياريته (لا) نفى (واجب آخر) لان التعيين بولاية الناذر يؤثر فى حقه ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم مريدا لقطع الصلاة وعليه سجدة السهو لاعبرة لارادته (فيؤدى بالمطلق) تفريع على نفى النفل للمعيارية والشرطية اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم (و) مع (الخطاء) فى الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع (نية قبل الزوال) كما فى رمضان (واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع فى النوع الخامس (كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و) صوم (القضاء) فان وقت كل منها

معيار للصوم وهو ظاهر لاشرط للاداء اذلاقضالها ولاسبب لوجوب الاداء لعدم تعينه لالنفس الوجوب لانها الحنث والنذر ٢ والموجب فى الاداء (وحكمه وجوب تبييت النية وتعينها) اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلى فى غير المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه (و) حكمه ايضا (عدم الفوات) الى آخر العمر اذليس له وقت معين (و) حكمه ايضا (انلايتضيق) وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام فى شرح التقويم (هو الصحيح) لامارووى عن الكرخى انه يتضيق عند ابى يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) فى الزيادة والمساواة هذا شروع فى النوع السادس (يشبه المعيار والظرف كوقت الحج) وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لاتسع الاحجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة الثانى بالنسبة الى سنى العمر فان محمدا رحمه الله يوسع مع التأثيم بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلاة وابا يوسف رحمه الله يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال (وحكمه الصحة فى العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية (والاثم بالتفويت) نظرا الى جهة المعيارية والمورد انه لما تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف رحمه الله تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء فى العام الثانى ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى والحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رحمه الله رجح المعيارية) احتياطا لان الحياة الى العام القابل مشكوكة لا انه نفى الظرفية بالكلية (فاثم بالتأخير) اى حكم باثم من اخره عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالاخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك (وانقال بالاداء بعده) اى وان اعترف بكون الحج الآتى بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية ﴿فان قيل﴾ لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحياة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لايلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الآتى فى العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولايجوز فى رمضان الثانى لكون الحياة اليه مشكوكة ﴿قلنا﴾

(٣) والموجب فى الاداء هو الايام و الشهر مطلقا الا الايام خاصة (منه)

انما لم يجز القضاء فى رمضان الثانى لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحياة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه فى ضمن رمضان الثانى وان بلغه والحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصالة لايبطل بعده كما سيأتى وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكر ترجحا يؤدى الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رحمه الله) رجح (الظرفية) نظرا الى ظاهر الحال لانه نفى جهة المعيارية قطعا (فجوزه) اى التأخير لكن لامطلقا بل (ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير عند محمد رحمه الله تعالى من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن فى السنة الاولى يأثم (وقيل ان لم يمت) اى المكلف (بعد الظن به) اى بالموت قال الشيخ ابو الفضل فى اشارات الاسرار قال محمد والشافعى الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر فى آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور أمارات يشهد معها قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب الكشف ماذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ماذكره الشيخان وغيرهما مشكل لانه العاقبة مستورة فلايمكن بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ماذكره ابو الفضل ﴿اقول﴾ فيه بحث * اما اولا فلان ماذكره انما هو حكم الموسع الذى ليس فيه جهة المعيارية اصلا والكلام فى المشكل المشتمل على جهتى الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون حكمه ماذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية * واما ثانيا فلان كون العاقبه مستورة لاينافى بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لاغرو ان يكون الفعل مباحا اومندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولاشك ان السلامة مستورة وقد بنى الندب والاباحة عليها (ولذا) اى ولصحته فى العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعنى ان من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر (و) قال (الشافعى) لايصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه لانه يحجر) لكونه سفيها فان من نوع التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها والسفيه يحجر عندى صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى (فيلغو الوصف)

اى تجعل نية النفل منه لغوا (ويبقى الاطلاق) وهو اصل النية (وبه) اى باطلاق النية (يؤدى) اى الحج (بالاتفاق) بل (و) يؤدى (بدونها) اى بدون النية اصلا (كمغمى عليه) اى كحج من اغمى عليه (يحرم عنه) صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا فى السفر يعنى ان حج المغمى عليه الذى يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته (قلنا) فى جوابه (الوصف) اى وصف العبادة (عندك كالاصل) فى كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما سبق (فاذا لانية) فى الوصف لان النية الاولى التى كانت للنفل قد بطلت بالحجر فلم توجد نية اخرى للفرض (لاصحة) للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التى ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام قال الشافعى لما عظم امر الحج استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه (غير مسموعة) لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفى فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ فى انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلابد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب) المشهور المذكور فى الكتب (بان الحجر ينافى العبادة) لانه ينافى شرطها وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها فان ارادوا بمنافاة الحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلانسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا منافاته لوصف العبادة اعنى النفلية سلمنا لكنه لا يضر بل هو المقصود (وفى الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله وبه يؤدى بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل فى رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعينه فى نفسه بسبب كونه معيارا لا لدلالة معنى فى المؤدى والكلام فيه (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها الخ يعنى انا لانسلم ان النية ثمه معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلاة (فصح بفعل الغير) بالامر دلالة فان عقد الرفقة

(انما)

انمايكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عند الرفقة استعان بهم فى كل مايعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما فى شرب ماء السقاية فقامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف فى شرط العبادة كما لو وضأه غيره (والمأمور به) لما فرغ من الامر ومايتعلق به شرع فى تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول (اداء) لانزاع فى اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعى يختصان بالعبادات الموقتة ولايتصور الاداء الافيما يتصور فيه القضاء وعندنا هو من اقسام المأمور به موقتا كان الامر اوغيره ولهذا لم يعتبر فى التعريف التقييد بالوقت حيث قال (وهو) اى الاداء (تسليم عين الواجب بالامر) ليس المراد بالامر الخطاب الذى يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب فى الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلاة اوماهو فى معناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لاالمعنى المصدرى اذلايتصور فيه التسليم والايلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كأن العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والافحقيقة التسليم لاتتصور الافى الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقديدخل فى الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب واماقوله فى شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول ابى زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض فى وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختارا للحاكى اوبالنظر الى مابعد الشروع فان النفل بعد الشروع لايبقى نفلا بل يكون واجبا ومأمورابه واداء وان لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثانى (قضاء وهو تسليم مثله) اى مثل الواجب بالامر

بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال فى
الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء فى حق من عليه ولكن الشرط
وجوب الاداء فى الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت فى حقه مع ادراك
وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه (من عنده) اى من عند المسلم قيد به احترازا
عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر اوظهر اليوم
الى ظهر الامس فان شيئا منها لايكون قضاء وان كان المسلم مثلا للواجب لانه
ليس من عند من وجب عليه ومقدور اله (ويستعمل كل منهما) اى من الاداء
والقضاء (فى الآخر) مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما
فى تسليم مافى الذمة الى مستحقه كقوله تعالى اذا قضيتم مناسككم اى اديتم
وقولك نويت اداء ظهر الامس واما فى اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة فى تسليم
العين اوالمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز فى تسليم المثل
لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم
العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيد به لان القضاء بمثل
غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص
الدال على وجوب الاداء فى الجملة كما صرح به فخر الاسلام فى شرح التقويم
وصاحب الميزان فى الميزان فلايرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لوكان
المراد به الامر الذى هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير
بطلان ماقيل فى الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان
النزاع فى ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد
لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق فى حق الحائض الامر
خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قدفسر السبب الموجب
فى قول صاحب المغنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب
كالوقت للصلاة والشهر للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا فكيف يستقيم
بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلافا للبعض) وهو صاحب الميزان
وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة (قالوا)
فى الاستدلال على مطلوبهم (لامثل للعبادة الابالنص) يعنى ان الفائت
عبادة عرفت قربة فى وقتها فلايقتضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد
المماثلة فاذا فات شرف الوقت لايعرف لها مثل الا بالنص الجديد
﴿ فان قيل ﴾ الواجب بالنص الجديد لايكون قضاء بل واجبا مبتدأ

﴿واجيب عنه﴾ بانه سمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء * اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات ايضا كما سيأتى (قلنا) فى الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين (لما عقل مافى) قضاء (الصوم) المكتوب (و) مافى قضاء (الصلاة) المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء الوجوب) فى الذمة بعد خروج الوقت * اما مافى الصوم فقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * واما مافى الصلاة فقوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة اونسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اى وقت قضائها ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب اما الآية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض اوالمسافر فى عدة من ايام اخر هوالذى وجب عليه فى الشهر واما الحديث فلان الضمائر فى نسيها وفليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلاة السابقة الواجبة ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت فى الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث فى حق اصله الذى هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النفل المشروع من جنسه الى ماعليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر فى سقوط اصله كضمان المتلف المثلى بالقيمة للعجز ولذا سمى قضاء وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت امارة للوجوب والمقصود مافيهما من العبادة فلما عقل النصان (قيس بهما) اى بقضاء الصوم والصلاة المكتوبين (النظائر) من الصوم والصلاة والاعتكاف والحج المنذورة فى وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا فى رواية وبالتفويت لا الفوات فى اخرى وبالفوات ايضا فى ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية فى الاحكام وانما هى فى التخريج فاعترض بأن ماذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلاة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس ﴿واجيب﴾ بانا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء

الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لامثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق * ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام فلم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف فى رمضان الثانى ولا يقتضى صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله (ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لا فرض مستبد (اذا نذره) اى الاعتكاف (فى رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه) اى رمضان (بدونه) اى بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف فى قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به فى الجامع الكبير واصول شمس الائمة (لعود) خبر وجوب (شرطه) اى شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلاة والسلام لا اعتكاف الا بالصوم (الى الكمال) الاصلى وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والممات ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعدما زال لا يدرك الا بوقت يستوى فيه الحياة والممات مع ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلى (لا لوجوبه) اى القضاء (بآخر) اى بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجارى مجرى النص ونحوه (الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء * الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل

(من)

من هذه الاقسام يجرى فى حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لايجرى فى حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلامنهما بامثلتها حيث قال (الاداء اما محض كامل) وهو ان يؤدى مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت اوسننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والافهو كامل ﴿اقول﴾ هذا يوجب ان تكون الصلاة منفردة كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به فى الهداية وغيرها وسيجئ انها قاصرة (كالصلاة بالجماعة) يعنى صلاة شرعت فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل فى حقوق الله تعالى وقوله (ورد عين المغصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والآخر من حقوق العباد (او) محض (قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلاة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اى المغصوب (مشغولا بجناية) يستحق بها رقبته اوطرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه (واما) غير محض بل (شبيه بالقضاء كفعل اللاحق) وهو الذى ادرك اول الصلاة مع الامام ثم فاته الباقى بالحدث فان فعله (بعد فراغ الامام) اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لايتغير فرضه بنية الاقامة) تفريع على شبيه بالقضاء فانه لوكان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء (وتسليم عبد مشرى بعد امهار) فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكاله قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى تجبر)المرأة (على القبول) تفريع على كونه اداء وقوله (ويعتقه) اى ذلك العبد المشرى قبل التسليم (هو) اى الرجل المشترى (لاهى) اى الامرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لوكان اداء محضا لاعتقه (والقضاء اما) قضاء (محض بمعقول) اى بمثل يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثلا صورة ومعنى (كالصوم) اى كقضائه

(بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمان المغضوب بالمثل) اى اذا كان المغضوب مثليا (او) بمعقول (قاصر) بان يكون البدل مثلا معنى لاصورة (كضمانه) اى المغضوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغضوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر رد بأن الثابت فى الذمة هو اصل الصلاة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل (وهذا) اى القضاء بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول) يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لايصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لايضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل (غير معقول) بمعنى انه لاندركه بعقولنا لاان يكون مما يرده العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) فى حق الشيخ الفانى ومن بمعناه فانها قضاء (للصوم) ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولامعنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هى وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عفى احد الاولياء واخذ الباقى المال او صالحوا عليه او قتل فى دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هى وسيلة الى البقاء هذا والمشهور فى التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان الآدمى مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا مماثلة بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثانى بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصورة عين ماوجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لاالقضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما هى

(بالنظر)

بالنظر الى الثابت فى الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينه وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه وبين المال * ثم لما ورد على قولنا اوغير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلاة الشيخ الفانى ومن بمعناه بلا نص اودلالة قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها) اى بالفدية (فى الصلاة) اى صلاة الشيخ الفانى ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على مالايصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد فى الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين * يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لايطيقونه كذا فسره ابن عباس وحذف لا جائز عند عدم اللبس ويعضده قراءة حفصة لايطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لايكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة لايجب ان تكون متعدية حتى يصح معه القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة قاصرة لايصح معه القياس كما تقرر فى موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا فى باب العبادة لاعملا بالقياس فيما لايجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلاة كما حكموا به فى الصوم حتى قال محمد رحمه الله تعالى فى الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاجتهاديات (كايجاب التصدق) اى ماذكرناه من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق (بالعين) اى عين الاضحية المعينة للتضحية (اوالقيمة) اى قيمتها اذا استهلكت اولم يضحها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لايصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصديق بالعين اوالقيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغى ان يكون شكرها منها الا ان الشارع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة مافى مال الصدقة من اوساخ الآثام ويحتمل ان تكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص و(بعد ايام التضحية) عملنا به احتياطا فى باب العبادة لابناء على انه مثل لها وخلف عنها ولهذا لم ينتقل الحكم الى التضحية فى العام القابل كما انتقل فى الفدية عند القدرة فان الحكم بالشئ اذا وقع بجهة

الاصالة ولومن وجه لاينبطل بالشك (ولاسبيل اليه) اى الى القضاء بمثل غير معقول (الا النص) لامتناع العمل بالقياس كما فى الفدية ﴿فان قيل﴾ اذا وجب بالنص يكون اداء لاقضاء ﴿قلنا﴾ انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لاخلفا عن اصل ﴿فان قيل﴾ الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز ﴿قلنا﴾ الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى اول الآية ثم نقل عنه الى الفدية فى غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الحقيقة تيسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية فى غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم وقوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجائز كوجوب الصلاة على المسلم فى آخر جزء من الوقت كما سبق (اودلالته) كما فى اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد فى الخطاء وذلك ان ثبوت الدية فى الخطاء لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى فى المحل مع بقائه كما فى الصور المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما فى معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اقوى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما فى عبارات القوم ليس كما ينبغى بل لابد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته (فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) اذ لامماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم * اما الاول فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع وقت الحاجة * واما الثانى فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقى فى غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فان المنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بالنص اودلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها تعريضا بصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله

مالايعقل له مثل لايقضى الابنص فقال (فلايضمن قاتل القاتل لولى القتيل)
لانه لم يفوت لولى القتيل شيأ الا استيفاء القصاص وهو معنى لايعقل
المال مثلاله وانما قيد بولى القتيل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان
خطاء ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد فى الكافى (واما)
قضاء غير محض بل (شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد فى الركوع)
فان من ادرك الامام فى صلاة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع
ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء
فى الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع
وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلاة
والسلام من ادرك الامام فى الركوع فقد ادركها (واداء قيمة عبد مبهم
تزوج عليه) فان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط
اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لاعينه لكنه يشبه الاداء
لما فى القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لايمكن اداؤه
الابتعيينه ولاتعيين الابالتقوم فصارت القيمة اصلايرجع اليه وتعتبر مقدما على
العبد حتى كأنه خلف عنها (ولابدله) اى للمأموربه (من الحسن) لابمعنى كونه
صفة الكمال كالعلم اوموافقا للغرض كالعدل اوملائما للطبع كالحلاوة وبالجملة
كل مايستوجب المدح فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل
ورد به الشرع ام لابالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى المأموربه (متعلق المدح)
عاجلا فى الدنيا (و) متعلق (الثواب) آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث
يستحق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع
قالت (الاشاعرة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره
الثابت به فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به (والحاكم به) اى الحسن
والموجب له (هو الشرع) ولادخل للعقل فيه (وانما العقل آلة لفهم الخطاب)
الشرعى (ومنا) اى من الحنفية (من وافقهم) اى الاشاعرة فى هذا
الرأى (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله
وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ماعند الاشاعرة
(والحاكم) بالحسن والموجب له (العقل) بمعنى انه يقتضى المأموربه شرعا
وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا
(و) لادخل للشرع فى الحكم بل (الشرع مبين) للحسن (فى البعض)

الذى لايدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات ومافى وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك (ومنا) اى من الحنفية كالشيخ ابى منصور وكثير من مشايخ العراق (من وافقهم) لامطلقا بل (فى الايجاب المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبى العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبى مخالف لظواهر النصوص وظواهر الروايات (وقيل) القائل صاحب الميزان (مدلوله) اى الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لامطلقا بل (فى المفهوم) اى فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان (موجبه) اى الحسن اثر الامر كماذهب اليه الاشاعرة لامطلقا ايضا بل (فى غيره) اى فى غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب مسطورة فى المطولات فلاحاجة الى ايرادها (والمختار) عندنا (انه مدلوله مطلقا) اى سواء كان فى المفهوم اوغيره (لحكمة الآمر) فانه تعالى حكيم لايأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان واعلم ان افادة ماذكر ههنا وماترك من الادلة على المختار حسن المأمور به بالمعنى المتنازع فيه فى غاية الاشكال فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال بها كشح المقال (والحاكم) بالحسن (هو الشرع) كما هو رأى الاشاعرة (و) ليس (العقل) مجرد آلة فهم الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن (فى بعض) من الامور الحسنة (قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا قوله (بلا كسب) كحسن الصدق النافع (اوبه) كحسن الكذب النافع (و) يعرفه (فى) بعض (آخر بعده) اى بعد السمع كاكثر احكام الشرع * واعلم ان المتنازعين فى الحسن متنازعون فى القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام فى حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فسيأتى فى مباحث النهى ان شاء الله تعالى (فالمأمور به) اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لاموجبه فالمأمور به (اما حسن لحسن فى نفسه) اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت فى ذاته سواء كان لعينه اولجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره فظهر ان المراد بالمعنى فى قول الجمهور اما حسن لمعنى فى نفسه هو الحسن لاامر آخر حتى يحتاج الى تكلف

ارتكبه صاحب التنقيح (حقيقة) بان لايكون فيه شبه بالحسن لغيره (فاما انلايقبل) ذلك الحسن (سقوط التكليف) وهو الزام مافيه كلفة وفى اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لايقبل سقوط هذا الوصف يعنى وصف الحسن فائدتان الاولى دفع مايرد عليه انه لايلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لوصبر فقتل كان مأجورا الثانية ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما فى الصلاة ومن التكليف بالسعى فى حصوله كما فى التصديق فانه كيف او انفعال لااختيار فى حصوله بنفسه مع ورود الامر به (كالتصديق) فى الايمان وهو التصديق المنطقى المعبر عنه فى الفارسية « بكرويدن وراست كوى داشتن » وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لايخفى انه لايحتمل سقوط التكليف به فى حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا فى نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق (اويقبله) اى سقوط التكليف (كالاقرار) باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبى ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم تبدله ٢ لكن ترك متمكنه من غير عذر يدل على فواته فلايكون مؤمنا ولو عندالله تعالى لاالمصدق الغير المتمكن ٤ ولوكان نادرا ولاالمتمكن عندالاجبار على الاقرار اوالانكار فان الاكراه الملجئ لايعدم الاختيار بل يفسده والاسلام مماثبت بالشبهة لانه يعلوولايعلى عليه فيكفى فيه الاختيار الفاسد (والصلاة) فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهى وان شاركته فى احتمال السقوط لكن بينهمافرق من وجهين اشار الى الاول بقوله (لكنهادونه) اى الصلاة ادنى من الاقرار اذليست ركنا مثله لاحقيقة وهو ظاهر ولاالحاقا اذلاتدل عليه عدما كالاقرار حال الاختيار ولاوجودا الا على هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان فى الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس الشكر الحمدلله لاعمل سائر الاركان واشار الى الفرق الثانى بقوله (وتسقط)

٢ اى على عدم تبدل التصديق (منه)

٤ فانه مؤمن عندالله تعالى وعند الناس ان يعلموا ذلك (منه)

اى الصلاة (باعذار) كما سبق (و) يسقط (هو) اى الاقرار (بعذر) واحد وهو الاكراه (او) حسن لحسن فى نفسه لكن لا حقيقة بل (حكما كالصوم) فانه ليس بحسن فى ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب العصيان (والزكاة) فانها ايضا ليست بحسنة فى ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان اليه (والحج) فانه فى نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة امر جبلى لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا قبح فى الاضطرارى والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكاة والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة ولهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها شبيهة بالحسن لحسن فى غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك ﴿فان قيل﴾ لا تغاير فى الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكاة والصوم والحج ﴿قلنا﴾ لو سلم فيكفى التغاير الذهنى فليتأمل (وحكمه) اى حكم الحسن لحسن فى نفسه حقيقة كان او حكما (عدم سقوطه الا بالاداء او) بسبب (عروضها ما يسقطه) مثل الحيض والنفاس للصلاة والصوم (بعينه) احتراز عن الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتى ﴿فان قيل﴾ المراد بالساقط ان كان ما ثبت فى الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة فى الوقت ولكن لا وجه لايراده فى هذا الموضع لانه

فى بيان حسن ماثبت بالامر وان كان المراد به ماثبت بالامر وهو وجوب الاداء لايستقيم قوله اوعروض مايسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ماثبت لايسقط بعارض ﴿اجيب﴾ بان الصلاة قدتسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لايسع غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت اونفست فى آخر الجزء كماسبق فى مباحث المقيد بالوقت (واما) حسن الحسن (فى غيره فاما ان يتأدى) اى ذلك الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر (كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلاة الجنازة) فانها ليست بحسنة فى ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت المؤمن (وهذا الضرب) من الحسن الحسن فى غيره (شبيه بالاول) اى الحسن الحسن فى نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لامغايرة بينهما فى الخارج والاعلاء حسن لمعنى فى نفسه فما يتحد به يكون شبيها به وكذا الحال فى صلاة الجنازة ﴿فان قيل﴾ لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمى منه بهذا ﴿قلنا﴾ لانه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها فى حكم العدم بخلافها ثمه (اولا يتأدى) ذلك الغير (بها) اى بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه فى ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلاة (والسعى) الى الجمعة فانه فى نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلاة لاتتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعى بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما (وحكمه) اى حكم الحسن الحسن فى غيره (وجوبه بوجوب الغير) الذى هو الواسطة (وسقوطه به) اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد عنهم وان بقى مع الباغين ولو بغى مسلم اوقطع الطريق يسقط وجوب الصلاة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرض اوسافر يسقط وجوب السعى الى الجمعة (والامر المطلق) عن قرينة تدل على الحسن الحسن فى نفسه او غيره (يقتضى الضرب (الاول) وهو مالايحتمل السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن الحسن فى نفسه (لاقتضاء الكمال) اى كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اى كمال

حسن المأمور به (ثم التكليف) اعلم ان مالا يطاق على ثلاث مراتب ادناها
ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه اولارادته ذلك اولاخباره به ولا نزاع
فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله
تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق
وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به
والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به * والمرتبة الوسطى
ما امكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم اوعادة
كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب
تحقق الفعل والاتيان به لاعلى قصد التعجيز واظهار عدم القدرة (بما لا يقدر
عليه المأمور) مطلقا اوعادة (محال) اما عقلا فلان طلب حصول المحال
لا يليق من الحكيم المتعال ﴿ فان قيل ﴾ هذا يمنع الوقوع فقط ﴿قلنا﴾ بل
الجواز ايضا لانا لانمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لانمنع
الايجاب بمحال الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لايكلف الله نفسا
الا وسعها وما جعل عليكم فى الدين من حرج وغير ذلك وكل
ما اخبره الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وامكان
المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف
بالمحال محالا (فلابد له) اى للمأمور (من قدرة) لابمعنى الاستطاعة
المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة
بقدرة (بها تمكن) المأمور (من اداء مالزمه) وانما قال(بلاحرج غالبا)
ليخرج الحج بلازاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فغالب
(وهى) أى القدرة المفسرة بما ذكر (شرط لوجوب الاداء لا الاداء)
نفسه (لوجوده) اى الاداء (قبلها) اى قبل القدرة المفسرة كحج الفقير
والزكاة قبل الحول فلوكانت شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا)شرط
(لنفس الوجوب لانه) اى الوجوب نفسه (جبرى)غير محتاج الى القدرة
ولذا يتحقق فى النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولاقدرة ثمه ﴿فان قيل﴾
نفس الوجوب لاينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه
﴿قلنا﴾ عدم الانفكاك ممنوع ولوسلم فمعنى استلزام التكليف لقدرة ان الله
تعالى لايأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة
لاتستلزم التكليف مطلقا بل حالئذ (وهى) القدرة (نوعان) النوع الاول

(ادنى)

(ادنى ماذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء مالزمه بلاحرج غالبا (ويسمى) هذا النوع (ممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من غير اعتبار يسر زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل واجب (مطلقا) بدنيا كان اوماليا اوحسنا لنفسه اولغيره (ولذا) اى ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء فى) الجزء (الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلووجب لادى الى التكليف بما لايطاق (قلنا) فى جوابه انه انما يؤدى الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء فى ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت فانه (اذا شرع فى الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق (أو) نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا فى نفسه حتى يلزم التكليف بما لايطاق بل لزومه (لخلفه) وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس السماء اوتحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب) المشهور (بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة) بمعنى سلامة الاسباب وهى (موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ماذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب) فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا (ضعيف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لايبقى السلامة واما ضعف الجواب الثانى ٢ فلان وجوب القضاء للتكليف فلوبنى على مجرد نفس الوجوب وليست القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل فليتأمل (و) النوع الثانى (اقصاه) اى اعلى ماذكر من القدرة (ويسمى) هذا النوع (الميسرة) لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهى زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله و فضلا ولذا اشترط فى اكثر الواجبات المالية لكون ادائها اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثانى (شرط لبقاء

٢ لم لايجوز ان يريدوا سلامة الاسباب والآلات التى فى نفس الشخص فلا يرد الاعتراض المذكور (منه)

الواجب) فى الذمة (لئلا ينقلب اليسر عسرا) اعترض عليه اولا بانه يؤدى الى فوت اداءالزكاة فيما اذا اخر أداها خمسين سنة ثم هلك المال حيث لايجب عليه شئ * وثانيا بانا لانسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء له فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤهايسر آخر * واجيب عن الاول بالتزام الفوات فى صورة هلاك المال ولامحذور فى ذلك لانه مافوت بهذا الحبس على احد ملكا ولايدا ٢ بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار فى اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلايضمن ألايرى انمنع المشترى الدار عن الشفيع حتى صارت بحرا ومنع المولى العبدالمديون عن البيع اوالعبد الجانى عن اولياء الجناية من غيراختيار الارش حتى هلك لايوجب الضمان * وعن الثانى بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثيرا يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد انفس اليسر يصيرا عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا اوبالعكس (دون) بقاءالنوع (الاول) فانه ليس شرطا لبقاء الواجب (اذ)المفتقرالى حقيقةهذهالقدرةوبقاؤهاهو حقيقةالاداءو(التمكن من الاداء) والاقتدار عليه (يستغنى عن البقاء) اى بقاءالقدرة بل يكتفى بمجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لماكانت شرطاللتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطامحضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤهالبقاءالواجب اذالبقاء غيرالوجود وشرطالوجود لايلزم انيكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد لاالبقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانهاغيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامهانظرا الى معنى العلية ٣ لان هذه العلةممالايمكن بقاءالحكم بدونها اذلايتصور بدون الميسرة فلهذا اشترط بقاء القدره الميسرة دون الممكنة معانظاهر النظر يقتضى انيكون الامر بالعكس اذالفعل لايتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (ولذا) اى ولذلك الاستغناء (قيل) القائل فخرالاسلام ومن تبعه (لم يشترط) اى بقاء القدرة (للقضاء) بدليل ان فى النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك مافات من الصلوات والصيامات

٢ حتى قال العراقيون من مشايخنا اذاطلب الساعى فامتنع من الاداءعليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخى فى مختصره لان الساعى متعين للاخذ قبل طلبه والاداءعندطلبه فبالامتناع يصيرمفوتا ومشايخنا يقولون لا يصير ضامنا وهو الاصح لانه مافوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يداوله رأى فى اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرهاوانماحبس السائمة ليؤدى من محل آخر فلاتضمن كذ فى الاسرار والمبسوط (منه)

٣ جواب عما يقال قد تقرر عندهم ان بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن الشرط (منه)

والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولايلزم منه تكليف مالايطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ماهو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت فى حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره فى خلفه كما سبق ولا خلاف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقضاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله (فلا يبقى الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال النامى) فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكاة فلانها تجب بالنماء الذى يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الواحد من الاربعين سواء فى اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ اوشرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لايتحقق غالبا الا بالغنى الشرعى ﴿فان قيل﴾ فينبغى ان لاتسقط الزكاة بهلاك النصاب ﴿قلنا﴾ انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لا لفوات الشرط الذى هو النصاب ولهذا لاتسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامى واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذى هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغنى عن تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لايجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شئ واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك فى الزكاة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب فى الخراج جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج وبقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب ٣ وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشى

---

٢ فيجب ان لايشترط دوامها ايضا وتقريره ان ذلك انما هو اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل فى الحج اما اذا لم يمكن فبقاء العلة شرط وههنا مما لا يمكن لان اليسر لايبقى بدونها (منه)

٣ قد فرق بين الغالب والكثير بان كل ماليس بكثير نادر وليس كل ماليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثانى كثير والثالث نادر (منه)

وغيره فيه كما اعتبرتوهم الامتداد فى وقت الصلاة مع ان هذا اقرب منه لان
اعتباره ههنا يفضى الى التكلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت
الصلاة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان
لم ينم حتى لو ملك من ثياب البذلة مايفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر
تلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون اهلا
للاغناء لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء وهو غير معتبر
ههنا (الامر بامر الغير ليس امرا له الابدليل) اختلف فى ان الامر للمكلف
بان يأمر غيره بشئ سواء كان بلفظ «امر» او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به
ام لا فقيل ليس بامر الابدليل وهو المختار لقوله عليه الصلاة والسلام
مروهم بالصلاة لسبع والا لكان قولك مر عبدك ان يتجر فى مالك تعديا
ومناقضا لقولك للعبد لاتتجر وليس كذلك ﴿فان قيل﴾ التناقض انما يلزم لو
تساوى الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة ﴿قلنا﴾ الواسطة
فى اصطلاحنا لا يرفع التناقض وقيل امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله
ان يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا ثمه دلالة على انهما مبلغان والكلام
فى الامر الخالى عن الدليل (واتيانه) اى المأمور به (على وجهه) وكما امر به
(يوجب الاجزاء) اختلف فى ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به
هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به
اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقى متعلقا
بعين المأتى به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتى به كل
المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضى الحسن وماذلك
الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم ينفص عن عهدته بذلك لوجب
عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم الامتثال مع انه لايفيد التكرار وقيل لاتوجبه بل هو
يثبت بدليل آخر اما اولا فلان النهى لايقتضى فساد المنهى عنه حتى تجوز
الصلاة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لايقتضى
الصحة بحكم قياس العكس ﴿قلنا﴾ النهى المطلق يقتضى فساد المنهى عنه كما
سيأتى وفى المثالين قرينة على ان النهى للمجاور فلهذا على ان بينهما
فرقا وهو ان الانتهاء عن الشئ يكون بترك شئ منه فيمكن ان يكون
المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه

واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد ﴿قلنا﴾ سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو الحسن كما سبق (و) اتيانه على وجهه يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضى حسنا لا يجامع الكراهة وروى عن ابى بكر الرازى انه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروها ﴿قلنا﴾ المأمور به نفس الصلاة ولا كراهة فيها وانما الكراهة فى التأخير الى وقت تكون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هى لمعنى فى الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا (ويزول جوازه) اى المأمور به (بنسخ وجوبه) لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعى يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفا العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه ﴿قلنا﴾ انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الوجوب وهو الامر اما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم (وارادة وجوده) اى المأمور به (ليست شرطا لصحة الامر) لا خلاف فى ان طلب الآمر امتثال المأمور به شرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف فى ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لم يجز عندنا لزمنا القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام * ووجه البناء ان الخلاف وان كان فى الامر الاعم من امر الله تعالى وامر غيره لكننا لما لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام فى جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد فى جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار بالايمان) بالاتفاق لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة

للدعوة الى الايمان قال الله تعالى قل ياايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا (و) يؤمرون ايضا بلاخلاف باحكام (المعاملات) لان المطلوب بها معنى دنيوى وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و) يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام (العقوبات) من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين (واعتقاد) اى ويؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب العبادات) حتى انهم يؤاخذون فى الآخرة بترك الاعتقاد عليها لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف فى وجوب اداء العبادات فى الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعى وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر (لا) يؤمرون (باداء ما يحتمل السقوط منها) اى من العبادات واليه ذهب القاضى ابوزيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولاخلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما فى اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاقبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون بادائه بالاتفاق (وهو الصحيح) لا ماذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات لان اداءها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين فيكون اهلا للاداء ﴿ ومنه ﴾ اى من الخاص ﴿ النهى وهو لفظ طلب به الكف ﴾ اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى ومانهيكم عنه فانتهوا والامر

(للوجوب)

للوجوب كما سبق والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم فقط اوفيه وفى الكراهة اشتراكا لفظيا اومعنويا كالخلاف السابق فى الامر (بوضعه) حال من ضميربه اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهى (وهو) اى النهى (يوجب دوام الترك) لان معنى لاتضرب مثلا لايصدر منك ضرب والنكرة فى سياق النفى تعم (الالدليل) يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى ولاتقربوا الصلوة وانتم سكارى قال المخالف قد ينفك الدوام عنه فى نحو نهى الحائض عن الصلاة والصوم ﴿ قلنا ﴾ ذلك نهى مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام فى المطلق به (ويقتضى القبح) لابمعنى كونه صفه النقصان كالجهل اومخالفا للغرض كالظلم اوغير ملايم للطبع كالمرارة وبالجملة كل مايستوجب الذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل وردبه الشرع املا بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى المنهى عنه (متعلق الذم) عاجلا فى الدنيا (و) متعلق (العقاب) آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق به فاعله فى حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق فى الحسن وفى اختيار لفظ يقتضى على يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله عنه لا ان النهى يوجب القبح كما هو رأى الاشعرى والاقوال السابقة فى الحسن جارية فى القبح ايضا فلاحاجة الى اعادتها بعد ماعرفت (فهو) اى اذا كان القبح مقتضى النهى لاموجبه فقبحه (امالعينه) اى عين المنهى عنه سواء قبح جميع اجزائه اوبعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هولما تقرر ان الاضافة داخلة فى حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشئ فى غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اى من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع والشرع (كالكفر) فان قبح كفران النعمة مركوز فى العقول (او) لعينه (شرعا) لعدم المحلية اوالاهلية اونحو ذلك (كبيع الحر) فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والحر ليس بمال

(وحكمه) اى حكم القبح لعينه وضعا كان اوشرعا (البطلان) اى عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا باصله كما سيأتى (واما) ذلك القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للمنهى عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلى فجرى مجرى آلات الصناعة (كصوم الايام المنهية) يعنى العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى (او) حال كون ذلك الغير امرا (مجاورا) للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه فى الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب اولا كقطع الطريق لانه لا يصدق على السفر الاول (كالبيع وقت النداء) فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعى مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا فى الطريق ذاهبين وبالعكس والثانى نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر (والنهى) المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه لغيره (عن الافعال الحسية) وهى ما لا يكون موضوعا فى الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالسفه والعبث واللواطة والزنا (يقتضى الاول) يعنى القبح لعينه لوجود المقتضى وهو النهى الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة اوكون الفعل شرعيا (كالظلم) فان قبحه مركوز فى العقول ورد به الشرع اولا (و) النهى عن الافعال الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (الثانى) يعنى القبح لغيره لوجود المانع (فنى الوصف) يعنى فى صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه (كالاول) يعنى القبيح لعينه فى ان كلا منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره (كالزنا) فانه فعل حسى وقبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء (لا المجاور) عطف على الوصف اى لا يكون المنهى عنه فى صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعى (كوطىء الحائض) فان الدليل دل على ان النهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به

الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولايبطل به احصان القذف (و) النهى المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهى مايكون موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب كالصلاة والبيع يقتضى (اول الثانى) يعنى قبحا لغيره وصفا (فيصح) المنهى عنه حينئذ (باصله وان فسد بوصفه) لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهى على اصله كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعى) النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى (لاول) يعنى القبح لعينه (فيبطل) المنهى عنه حينئذ (لاقتضاء الكمال) اى كمال النهى فان المطلق منصرف الى الكامل(الكمال٤) اى كمال القبح وهو الذى لعينه (كما فى الامر) اى كالاقتضاء الكائن فى الامر فان مطلقه ايضا يقتضى الحسن الكامل كما سبق (وللتضاد بين المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهى عنه مشروعا (قلنا) ٥ فى الجواب عن الدليل الاول (كمال المقتضى) يعنى القبح (ههنا) اى فى النهى (يبطل المقتضى) وهو النهى حيث لايبقى النهى على حاله بل يكون نسخا (بخلافه) اى بخلاف كمال المقتضى (ثمه) اى فى الامر حيث لايبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهى طريقا الى النسخ فى بعض الصور لايضر لانه مجاز عن النفى ثمه والعبرة بالمعانى لا الصور * واعترض بأن امكان الفعل بأعتبار اللغة كاف فى النهى ولانسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعى * وجوابه ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ماينسب اليه من الحسن والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المنفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعى اذا نهى عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لايعد عبثا * ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهى فسلم لكنه لايفيد لجواز ان يمتنع بعده ولايعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع

٤ اى الكمال الحقيقى لا الاضافى حتى يرد ان الكمال الاضافى موجود فيما قلنا ايضا (منه)

٥ فان مآل قولنا انه مشروع بحسب ذاته ومنهى بحسب العارض اللازم (منه)

لابد من الدليل عليه* ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في الاستقبال هذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا في الجواب عن الدليل الثاني (جهة المشروعية والمعصية مختلفة) اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف والمشروعات تحتمل هذا المعنى كالاحرام والاطلاق الفاسدين والصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جهتاهما (فلا تضاد بينهما) لانه يقتضي اتحاد الجهة (و) النهي عن الافعال الشرعية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضي (ماتفيده) القرينة ففصل المفاد بقوله (ففيما) اى فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لعينه) اى لعين المنهى عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضي المحذوف (كبيع المضامين) وهي مافي اصلاب الآباء (و) بيع (الملاقيح) وهي مافي ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والماء في الصلب اوالرحم لامالية فيه فصار بيعها عبثا لحلوله في غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد (و) يقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه (الكراهة) منصوب ايضا على المفعولية (في المجاوز) اى فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهى عنه لاوصفا لازماله (كالصلاة في) الارض (المغصوبة) فان الدليل قددل على ان النهي عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة ﴿واعترض﴾ بانه ينبغي ان لاتصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلاة يشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ماكان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمان فشغل الحيز جزء من ماهيتهما وهما جزء الصلاة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلاة منهي عنه لانه كونه في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلاة منهيا عنه فاستحال ان يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلاة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبي امر بالجزء ﴿واجيب﴾ بان المعتبر في جزئية الصلاة شغل ما ولا فساد فيه والا لفسد كل صلاة بل الفساد في تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لامن حيث تعينه المكاني بل من حيث اتصافه

بالتعدى وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه اوينتقل ملكه الى المصلى او الى بيت المال ولا يتصور مثله فى الصلاة فى وقت المكروه لان نقصانه فى السببية ولا فى الصوم لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين (و) يقتضى النهى فى الصورة المذكورة (الفساد فى الوصف) اى فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازماله غير شرط (لا البطلان خلافا له) اى للشافعى وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل فى المنهى عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجرى عليه الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او جزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن ههنا ضرورة يجرى المنهى عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله (فقلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان النهى عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا اومقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضى الفساد لا البطلان (يفسد الربا) فانه فضل خال عن العوض المشروط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين

(و) يفسد البيع (بالشرط) كالربا فان الشرط امر زائد على اصل البيع
(و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلاث
والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات الثلاث تكون عبادة مستحسنة
ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب
والضد الاصلى للصوم هو الاول لا الثانى لاختصاصه بهذه الايام
فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد هى الاكل والشرب والجماع
بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة
بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا فاذا فسد (فلا
يلزم بالشروع) لان الشروع فيه الشروع فى المعصية وفى الزامه تقرير
للمعصية (ولا يصلح للقضاء ايضا) اى لاسقاط ما ثبت فى الذمة لان ما وجب
كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق لما ورد ان الصوم فى تلك الايام لما كان
فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله (وصحة النذر به) اى
بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اى عن الصوم فانه فى نفسه
طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم
لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه اونقول ان للصوم جهة طاعة وجهة
معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح
بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى ظاهر الرواية بخلاف
ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر (والصلاة فى) الاوقات (المنهية) ناقصة
ايضا لكنها (دونه) اى ادنى مرتبة فى النقصان من الصيام
فى تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا
فى حده تعقلا اكثر من تلبس الصلاة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير
نقصان اليوم فى الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت فى الصلاة فلذا فسد
الصوم لا الصلاة واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) فى تلك الاوقات نظير
الى جهة دنوها من الصوم فى النقصان وانما قال فتضمن بالشروع ولم يقل
فتلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها فى الوقت
المباح (ولكن) الصلاة فى تلك الاوقات (لا تصلح له) اى للقضاء نظرا الى جهة
نقصانها فى نفسها (و) الصلاة فى تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور
لكنها (فوق ما) اى الصلاة الكائنة (فى) الارض (المغصوبة) فى النقصان

(لان)

لان النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشى من الزمان واذا كانت الصلاة فى المغضوبة ادنى مما فى الاوقات المنهية (فتضمن) تلك الصلاة (به) اى بالشروع فى المغضوبة (وتصلح) ايضا (له) اى للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا اووصفا واما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت فى الصلاة داخل فى الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ماوجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا اووصفا ﴿ تذنيب ﴾ شبه تعقيب مباحث الامر والنهى بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم فى الضد املا بالتذنيب وهو جعل الشئ ذنابة لشئ آخر لكونه تتميما لها ومتعلقا بها وان اورده القوم بطريق اخرى * واعلم انهم اختلفوا فى ان كلا من الامر بالشئ والنهى عنه هل لهما حكم فى ضده املا والحق الذى ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام من الطرفين فى الجملة ولذا قال (الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده) اى ضد ذلك الشئ (ان فوت) ذلك الضد (المقصود به) اى بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به كما فى قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض اولا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل (والا) اى وان لم يفوته (فالكراهة) اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام فى قوله عليه الصلاة والسلام ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان تعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به فى زمان بعينه حرم القعود فيه فتكره الصلاة لو قعد فقام ولم تفسد لانه لم يترك الواجب (والنهى عنه) اى عن الشئ يستلزم (وجوب ضد) اى ضد ذلك الشئ (ان فوت عدمه) اى عدم ذلك الضد (المقصود به) اى بالنهى وهو ترك المنهى عنه كالنهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف من التزوج يفوت ترك العزم

(والا) اى وان لم يفوت عـدم ذلك الضـد المقصود بالنهى (فيحتمل) ذلك الضـد (السنة المؤكدة) فان المحرم منهى عن لبس المخيط مـدة احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لايلبس المخيط ولاشيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لاواجبا (ولا يستلزمها) اى ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد جهة حرمة واباحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التى هى ضده ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لايزنى ولايلوط فيلزم مايلزم وكذا عدم قربان المنكوحة او الجارية كل يوم الذى هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز ان لايزنى ولايقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح ﴿ومنه﴾ اى من الخاص (المطلق) اختلف فى كون المطلق والمقيد قسمان من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين (وهو الشايع فى جنسه) بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف (بلاشمول) اى ملتبسا بانتفاء مايدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام (ولاتعيين) اى ملتبسا ايضا بانتفاء مايدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد (و) منه (المقيد وهو الخارج عن الشيوع) بالمعنى المذكور (بوجه ما) كرقبة مؤمنة اخرجت من شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شايعة فى الرقبات المؤمنـات (وحكمهما) اى المطلق والمقيد (ان يجريا على حالهمـا) اى المطلق على اطلاقه والمقيـد على تقيده * اعلم انهمـا اذا وردا لبيـان الحكم فاما ان يختلف الحكم اويتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبـا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عنى رقبـة ولاتملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجـاب الاعتاق عنـه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله (ولايحمل الاول) يعنى المطلق (على الثانى) يعنى المقيد (عند اختلاف الحكم الا فى صورة الاستلزام) وان اتحـد فاما ان تختلف الحـادثة اوتتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل خطأ فلا يحمل

(خلافا)

خلافا للشافعى وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد فى السبب ونحوه اوفى الحكم فأن كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع فى صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا فى احد الحديثين ومقيدا بالاسلام فى الآخر وان كان الثانى يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ثلثة ايام متتابعة لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأموربه والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به وهذا معنى قوله (ولا يحمل الاول على الثانى (عند اتحاده) اى الحكم (الا اذا اتحدت الحادثة وكانا) اى الاطلاق والتقييد (فى الحكم) دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان النكرة فى سياق النفى عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق قال (الشافعى يحمل) المطلق على المقيد (فى اتحاده) اى فى صورة اتحاد الحكم (مطلقا) اى سواء اختلف الحادثة اولا وسواء كانا فى السبب اوفى الحكم (لان الناطق) بالقيد الذى هو المقيد (اولى من الساكت) عن القيد الذى هو المطلق (قلنا) فى جوابه (ذلك) اى الترجيح بالناطقية (عند التعارض) ولا تعارض الا فى اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما فى الحكم دون السبب لامكان العمل بهما فى غيره للقطع بأن الشارع مثلا لوقال اوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين * ثم لما فرغ من مباحث الخاص شرع فى العام فقال ﴿واما العام فلفظ﴾ احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم عن عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده فى محال مختلفة كمعنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة اذا اشمل الامكنة والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس والتثنية والجمع المنكر (غير محصورة) اى لم يوجد فى اللفظ مايدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق الحد على المحدود (وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله) اختلف فى حكم العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم اوخصوص وعند الثلجى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم

فى جميع ما يتناوله (ظنا) عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهومذهب الشافعى والمختار عندمشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء (وقطعا) عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج اهل اللسان) بالعمومات فى احكام قطعية كقول ابن مسعود رضى الله عنه ان الحامل متوفى عنهـا زوجها تعتد بوضع الحمل لا بأبعد الاجلين لان سورة النساء القصرى انزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضى الله تعالى عنه فى تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما ٣ آية وحرمتهما آية ٤ والمحرم راجح ونقل ابى بكر رضى الله تعالى عنه قوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لانورث وامثال ذلك اكثر من ان تحصى * لايقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح ذلك البـاب يؤدى الى ان لايثبت للفظ مفهوم ظـاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان النـاقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمـال (فلا يخص) تفريع على كون العـام من حيث هو عام قطعيا اى اذا كان العام قطعيا لايخص (بالظنى) سواء كان قياسا او خبرا واحدا لان المخصص عندنا مغير لحكم العـام ومغير القطعى لايكون ظنيا ولهذا شرطنـا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعى واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظنى ولايجب اتصـاله به وسيجيء تمـام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعى التخصيص) يعنى قصر العـام على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل اولا (محتمل) لانه شايع فى العـام بمعنى انه لايخلو عن التخصيص الاقليلا بمعونة القرائن كقوله تعـالى ان الله بكل شيء عليم حتى صـار قولنـا مامن عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثـل فالعـالم العارى عن المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص (وهو) اى الاحتمال (ينافى القطع) الذى ادعيتموه (فيخص) العام لكونه ظنيا (به) اى بالظنى (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لاتغيير كما سيأتى ولهذا جوز تراخيه مطلقا (قلنا) فى جوابه (احتمـال العام) للتخصيص احتمال (غـير ناش عن الدليل) اى ليس بمستند اليه فلاينـافى القطع بالمعنى المراد ههنـا فان كون التخصيص بالمعنى المذكور لايصلح ان يكون دليلا على اقتصار

(٣) وهى قوله تعالى اوماملكت ايمانكم الآية فانه يدل على حل وطيء كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختهـا فى الوطيء اولا بعموم كلمة ما (احجدرومى)

٤ وهى وان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح اوبطريق الوطيء بملك اليمين (احجدرومى)

الحكم على بعض المسميات فى عام لم يقارنه مخصص (فاذا اختلفا) تفريع على ايجابه الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعى اى اذا افاد الخاص حكما مخالفا لحكم العام (تعارضا) اى يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعى لان العام الظنى لايعارض الخاص القطعى كما سبق (فان علم التاريخ يخصصه) اى الخاص العام (ان قارنه) فى النزول ان كانا من الكتاب اوالورود ان كانا من الحديث (وينسخه) اى الخاص العام (فى قدر ماتناولاه ان تراخى) الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق اومن وجه الاول نحو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا والثانى نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الآية على رأى ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له فى حق الحامل المتوفى عنا زوجها وفائدة كونه ناسخا لامخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا فى الباقى لاكالعام المخصوص منه البعض فانه ظنى فى الباقى كما سيأتى وانما اشترط فى التخصيص المقارنة وفى النسخ التراخى لان عمل المخصص بطريق والتغيير الدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب انيكون مفصولا متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها العام ظاهرا غير داخلة فى الحكم فوجب اتصال المخصص اذلو تراخى لدخلت تلك الافراد فى الحكم فلامعنى بعده لبيان عدم دخولها فى الحكم والنسخ لبيان ان الافراد الداخلة فى الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخى لتدخل فى الحكم ثم تخرج ﴿فان قيل﴾ يلزم من هذا انلا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتى جواز ﴿قلنا﴾ لم يشترط الاتصال فى مطلق المخصص بل فى المخصص المغير وهو ليس الا من المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان مابعده تفسير لاتغيير قال شمس الائمة السرخسى ثم اختلف العلماء فى جواز تأخير دليل الخصوص فى العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعى يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم اومنفصلا عنه وانما يبتنى هذا الخلاف على الاصل الذى قلنا

ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعى يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذى ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لابيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذى دخله خصوص لايكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذى لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اى بالعام (ان تقدم) اى الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حمل على المقارنة) اى مقارنه العام للخاص لاتراخى احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلامرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة فى متناولهما قال (الشافعى رحمه الله تعالى يخص) اى العام (به) اى بالخاص (مطلقا) اى سواء تقدم اوتأخر اوجهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على اندراج زيد فى قول المولى لعبده لاتضرب احد بعد قوله اضرب زيدا (واذا خص) العام (بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شئ فان مجرد العقل يخصص ذاته تعالى ومنه تخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شئ ﴿فان قيل﴾ المدرك بالحس هو انه كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لاغير ﴿قلنا﴾ معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو لاياكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد امابالنقصان نحو كل مملوك لى كذا حيث لايقع على المكاتب اوبالزيادة كالفاكهة حيث لايقع على العنب فان كلا منها وان سميناه مخصصا لكنه لايجعل العام ظنيا فى الباقى مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام فى الباقى قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا ﴿فان قيل﴾ جعل كل منها مخصصا بلاتفرقة بين المتراخى وغيره ينافى قولهم ان المتراخى نسخ لاتخصيص ﴿قلنا﴾ لايتصور التراخى فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ماسبق من اشتراط الاتصال فى التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيئا منها مع انه لايسمى عندنا مخصصا لايجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل ثلاشبهة كما كان

قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج اواحتماله التعليل وغير المستقل لايحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم تصلح للحجية الا ان يبين المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لايسمى تخصيصا عندنا لايجعل العام ظنيا فى الباقى لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقى قطعا لانه لايحتمل التعليل حتى لايعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا كما سيأتى (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا (ظنيا فيخص) تفريع على كونه ظنيا (بالظنى) من القياس وخبر الواحد لان الظنى يفسر بالظنى وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا لقوله (لشبه الاستثناء والنسخ فى المجهول) يعنى ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لارفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه النسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فى المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولايبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة فى العام وسقوط الاحتجاج به كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله (وصحة التعليل فى المعلوم) يعنى ان المخصص ان كان متناوله معلوما عند السامع يصح تعليله فاذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ماهو الاصل فى النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما فى العلل من التزاحم وبعدما تعينت لايدرى انها فى اى قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك توجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما عدل من تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب

جهالة في الباقي اذلايدرى كمية الخارج فينبغي ان لايبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لايصح تعليله كما لايصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو لايبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولاينفعكم شبه الاستثناء لانه لايمنع عندكم التعليل (وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيا) سواء كان المخصوص معلوما اومجهولا (اعتبارا بالناسخ) فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لايصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لايبقى حجة) معلوما كان المخصوص اومجهولا (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولايدرى كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا (وقيل بالقطعية ان علم المخصوص) كالاستثناء المعلوم فان كلامنهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلايقبل التعليل اذالاستثناء لعدم استقلاله لايقبله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي فكذا مافي حكمه (والا) اى وان لم يعلم المخصوص (فبعدم الحجية) كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثاني شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبهه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم (وهو) اى العام (في الباقي بعد الاخراج) لبعض الافراد لم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا) لانه حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا * اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبنى على اشتراط الاستغراق اوالاكتفاء على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذا كثر مشترطي الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام لامعنى له فان الحقيقة مايكون مستعملا في موضوعه والمجاز مايكون معدولا به عن موضوعه واذا كان صيغة العموم تتناول الثلاثة حقيقة كما تتناول

(المائة)

المائة والف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال ﴿فان قيل﴾ البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كانت حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كانت مجازا ﴿قلنا﴾ ماوراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عماوراء المستثنى بطريق انه كل لابعض واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه اوغيره فيكون مجازا

﴿الفاظ العموم﴾ اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال اولا كالنساء الثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولايتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذلابد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع اويتناول كل واحد اماعلى سبيل الشمول بأن يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره اومنفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بأن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اولا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى

(الجمع المعروف) باللام اوالاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث لاعهد) خارجيا فأنه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم

* اعلم ان الاصل اى الرجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التميز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد

دون نفس الحقيقة من حيث هى هى وقد تمسك ابو بكر رضى الله تعالى عنه
حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام فى الخلافة وقال
الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش
ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو
دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندى عشرة الا
واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه او مشار اليه نحو صمت هذا الشهر
الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم
واجيب اولا بان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه
يتضمن صيغة عموم وباعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى
المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر آحاد
هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد
غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضى الدخول لولا المنع
فلا بد فى الصدر من الشمول واذا ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول
العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح
الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذى هو دليل العموم استثناء ما هو من
افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما فى الصور المذكورة
فاندفع ما قيل ان المستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد
لان افراد الجمع جموع لا آحاد (وما فى معناه) اى معنى الجمع المعرف وهو الذى
يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث
يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ
مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع
الآحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذى
يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد
ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال
اذا قيل جاءنى القوم الا زيدا فمن جهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون
مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير
ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم
الا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج

الا واحدا (ويخصص) كل واحد من الجمع وما في معناه (الى الثلاثة) اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا اوفي معناه يجوز تخصيصه الى الثلاثة (لانها ادناه) فالتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلاثة لان مافوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل مافي الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولايصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولايصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه * الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس * والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا * الثاني قوله تعالى * فقد صغت قلوبكما * اي قلبا كما اذ ما جعل الله تعالى لرجل من قلبين * الثالث قوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه الصلاة والسلام * والجواب عن الاول انه لانزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع * وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء * وعن الثالث بان النزاع ليس في « ج م ع » ومايشتق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا اوفي الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما اوفي اباحة السفر بهما وارتفاع ماكان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار اوفي انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا

اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلاثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولاشك ان استمداد الاصول من العربية فكيف تستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على مايستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولاشك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لامجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد فى الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغى ان لا يكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية (وقولهم) اى قول مشايخنا (محلاه باللام) يعنى الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس) تمسكا بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى لايحل لك النساء من بعد وهى تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق فلو حلف لايتزوج النساء ولايشترى العبيد اولايتكلم الناس يحنث بالواحد الاان ينوى العموم فحينئذ لايحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جمع النساء متصور وعن بعضهم انه لايصدق قضاء لانه نوى حقيقة لاتثبت الابالنية فصار كانه نوى المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم (بل) كونه مجازا عن الجنس (فى صور ليس فيها العهد والاستغراق) لانك قدعرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولامساغ للخلف الاعند تعذر الاصل ولهذا قالوا فى قوله تعالى لاتدركه الابصار انه للاستغراق لاللجنس وان المعنى لايدركه كل بصر وهو سلب العموم لالايدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب (والمفرد المعرف) باللام اوالاضافة وهو عطف على الجمع المعرف (حيث لاعهد) فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق اوللمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء (وما فى معناه) كالجمع الذى يراد به الواحد مثل لااتزوج النساء حيث يحنث بالواحدة (ويخص) كل من المفرد ومافى معناه (الى الواحد لانه ادناه)

اى ادنى مايصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اى الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لايكون الا بانتفاء جميع الافراد ﴿فان قيل﴾ فحينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا ﴿قلنا﴾ الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس اوفرد مبهم منه لايمكن الا بانتفاء كل فرد لاينافى ذلك ﴿فان قيل﴾ قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد ﴿قلنا﴾ لاضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها فى سياق النفى ﴿فان قيل﴾ اذا افادت العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى ﴿قلنا﴾ لا لان الوضع النوعى قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له كالحكم بأن كل اسم آخره الف اوياء مفتوح ماقبلها ونون مكسورة لفردين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت فى سياق النفى فهو لنفى جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى المجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لابمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فلفظ الاسود مثلا فى قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل فى غير ماوضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له

(حقيقه) نحو لا اضرب رجلا (اوحكما) كما اذا وقع فى سياق النهى والاستفهام الانكارى والشرط المثبت فأنه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد به الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفى بالعكس ٢ نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا فى العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح فى مباحث الاستثناء (والاعادة) اى اعادة النكرة او المعرفة (بالمعرفة) سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضى الاتحاد) بين مدلولى الاول والثانى لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد (و) الاعادة (بالنكرة) تقتضى (التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل فى الاولين الاتحاد وفى الاخرين التغاير (الالمانع) كما تغايرت المعرفتان فى قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة فى قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان فى قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة فى قوله انما الهكم اله واحد (ومن) فانها موضوعة (لذوات من يعقل وعامة) لهم غير معتبر فى عمومها الانفراد كما فى كل ولا الاجتماع كما فى جميع (قطعا ان كانت شرطية او استفهامية) فان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار زيدا زيد فى الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد فى الموضعين بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اى ولكون من الشرطية

٢ المراد بالعكس مجرد ان يكون المنفى ههنا عاما بصورته خاصا بمعناه مع قطع النظر عن التفصيل السابق فان كلا من الفاسق والمسلم عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط فى الاول للحمل وفى الثانى للمنع فان معنى الاول اضرب فاسقا البتة ومعنى الثانى ان قتلت مسلما اقتص منك (منه)

عامة قطعا (سويا) اى ابو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فى العموم) حيث قالا اذا شاء العبيد فى الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب فى الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة فى الصورة الثانية للتبعيض (و) لذا ايضا (راعاه) اى راعى ابو حنيفة رحمه الله تعالى العموم فى الصورتين (ما) دام (امكن) العموم اما فى الاول فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما فى الثانية فلانه قال بعتقهم الا واحدا فهو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى (لان) من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان (من) موضوعة (للتبعيض) وحقيقة فيه لما تقرر فى موضعه فلا تكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ فى الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض (ففى) صورة (اضافة المشية الى العام) يعنى من وهى الصورة الاولى (ترجح العموم) فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض (وحملت على البيان) فيعتق كل من شاء بالضرورة (وفى) صورة اضافة المشية الى (الخاص) كالمخاطب فى من شئت (يعتبر الخصوص معه) اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك فى ان يتناولهم الا واحدا واما حمل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهن على العموم وان اضيف الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما يرجح العموم وكون من للبيان (وتخص) اى تكون من خاصا غير معدود من الفاظ العموم (اذا لحقه) لفظ (اولا) قال فى السير الكبير اذا قال بان دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيأ لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة (وما كمن) فى انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة وفى انها تكون خاصا اذا لحقها اولا (لكنه) اى ما (لصفات من يعقل وذات غيرهم) كذا فى اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفى التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم ﴿فان قيل﴾ ففى قوله تعالى

فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميع ماتيسر عملا بالعموم كما فى قوله ان كان مافى بطنك غلاما فانت حرة ﴿قلنا﴾ بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ماثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (ويتناولان) اى ماومن (المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره) اى ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع فى من دخل دارى فهو حر على عتق الجوارى الداخلات (ويستعار احدهما للآخر) اما استعارة من لما فكقوله تعالى فنهم من يمشى على بطنه واما العكس فكقوله تعالى والسماء ومابناها (والذى يعمهما) اى العقلاء وغيرهم (واين وحيث لتعميم الامكنة) قال الله اين ماتكونوا يدرككم الموت وقال الله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولذا لوقال لامرأته انت طالق اين شئت اوحيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس فى لفظه مايوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اى لتعميمها ولذا لوقال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد) اى للدلالة على شمول الحكم لافراد ماضيفت اليه (او) لشمول (الاجزاء) قال فى مغنى اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضفت الرغيف الى زيد كانت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب فى قراءة غير ابى عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب (وهى تلى الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحا و) تعم (الافعال ضمنا) اى فى ضمن تعميم الاسماء حتى لوقال كل امرأة اتزوجها كذا تطلق كل يتزوجها على العموم ولوتزوج امرأة مرارا تطلق فى المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل (وكلما بالعكس) فانها تلى الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لوقال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق فى كل مرة (وتصرف) اى كلمة كل (الى الواحد فيما لايعلم منتهاه) كقوله لفلان على كل درهم يلزمه درهم قال فى الكافى من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح

فى شهر واحد فاسد فى بقية الشهور لانه لايمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها وعلى مابين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذامعنى قولهم ان كلمة كل اذادخلت على مالايعرف منتهاه يراد به ادناه وانما قال (مما يجرى فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة اتزوجها فهى كذا حيث لا يراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به فى الكافى ايضافى اوائل البيوع (وتخص) اى كلمة كل (اذالحقها) لفظ (اولا) حتى اذاقال كل من دخل هذاالحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذاقال كل من دخل هذا الحصن اولافله كذا ودخل عشرة معافلانه قطع النظر فى كل منهم عن الآخر فصار كل اول بالقياس الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ماذا قال من دخل اولافدخل عشرة معاحيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ كما سبق (وجميع للشمول على) سبيل (الاجتماع) دون الانفراد حتى لوقال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لوكان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا فى المنفرد فلايصح جمعهما فى ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بأنهم لودخلوا فى الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله (وهو) اى لفظ جميع (فى) قولنا جميع من دخل هذا الحصن (اولا) فله من النفل كذا ليس بجرى على حقيقته اعنى الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول فى الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة من ذلك وهو ان الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا بل هو (مستعار) لالمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار (للسابق) فى الدخول وحدا كان اوجماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كال النفل بدلالة النص لكفى ورد بأن المفهوم بدلالة

النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة
الجمع (اللفظ الوارد بعدسؤال اوحادثة ان يكن مستقلا) وهو مالايكون
كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فأنهامقررة لماسبق
من كلام موجب اومنفى استفهاما اوخبرا وبلى فانهـا مختصة بالايجاب
النفى السـابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لايصح بلى فى جواب اكان لى
عليك كذا ولايكون نعم فى جواب اليس لى عليك كذا اقرارا الا ان
المعتاد المعتبر فى احكام الشرع هو العرف حتى يقـام كل منهمـا مقام
الآخر فيكون اقرارا فى جواب الايجاب والنفى استفهاما او خـبرا
(اوكان) مسـتقلا لكن كان (جواباقطعا) نحوسهى فسجد وزنى ماعر
فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم انماهو للزنا قطعا (او) كان
جوابا (ظاهرافجواب) نحوان تغديت فكذا فى جواب تعال تغدمعى ونحو
ان اغتسلت فكذا بعد ماقيل تغتسل الليلة من الجنابة فلا يحنث فى الاول
بالتغدى لامعه ولافى الثانى بالاغتسال لافيها اوفيها لامنها الاعند زفر
فانه عممه عملا بعموم اللفظ ﴿قلنا﴾ خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف
الشراء بالدرهم الى نقد البلد (وان كان الظاهر الابتداء فابتداء) لاجواب
وذلك بأن يشمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه الصلاة والسلام
لما سئل عن بير بضاعة خلق الماء طهورا لاينجسه الاماغير طعمه اولونه
اوريحه وقوله عليه الصلاة والسلام حين رأى شاة ميمونة ايما اهاب دبغ
فقد طهر وقوله ان تغـديت اليوم فكذا فى جواب تعالى تغد معى فانه
يجعل مبتدأ حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء
اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفى حمله
على الجواب الامر بالعكس ولايخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا
معنى ماقال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب فان التمسك
انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافى عموم اللفظ ولايقتضى
اقتصـاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات
الواردة فى حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب
فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب (وان قال)
المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى
مايحتمل اللفظ (لاقضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكاية

(الفعل)

الفعل المثبت لاتعم لا خلاف فى ان الفعل المنفى اذا حكى يعم لانه نكرة فى سياق النفى واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لاتعم الا زمان والاقسام كصلى النبى عليه السلام فى الكعبة للفرض والنفل ولا جهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض الاعند من يقول بعموم المشترك ولاجهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر لجمعها فى وقت الاولى والثانية (لانه) اى الفعل (نكرة فى) سياق (الاثبات) فلايعم (بل) يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (فى معنى) اللفظ (المشترك) فيتأمل فى وجوهه (فان ترجح البعض) من تلك الوجوه (فذاك والا) اى وان لم يترجح بل ثبت التساوى بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت (بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اى على البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبى عليه الصلاة والسلام فى الكعبة فقال الشافعى لايعم فيحمل على النفل لاالفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة ﴿قلنا﴾ الفرض يشارك النفل ويساويه فى امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز فى الفرض ايضا قياسا عليه قوله (بخلاف الحكاية) مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لاتعم يعنى ان تلك الحكاية لاتعم بخلاف حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على غرر وكل جار خلافا للاكثرين (لان العدل) الذى لايظن به الكذب لكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى المراد (لاينقله) اى الفعل (عاما) اى بلفظ ظاهره لعموم (الابعد علمه بعمومه) ﴿فان قيل﴾ يحتمل انه كان خاصا وظن الراوى العموم فحكاه كذلك ﴿قلنا﴾ الظاهر لايترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح به الاستدلال لانه لايخلو عن الاحتمال * واعلم ان بين هذا المسئلة وبين المسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس فى ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة ﴿ الجمع المذكور بعلامة الذكور ﴾ نحو المسلمين وفعلوا (يختص بهم) اى بالذكور (الاعند الاختلاط) بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفااما اولا فلغلبة الاستعمال كما دخلت فى ادخلوا الباب سجدا نساء بنى اسرائيل فى اهبطوا حواء مع آدم عليهما السلام وابليس ﴿فان قيل﴾ صحة الاطلاق

لاتستدعى كونه حقيقة ﴿قلنا﴾ الاصل فى الاستعمال هو الحقيقة ﴿لا يقال﴾
حقيقة فى الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك ﴿لانا نقول﴾
ان اريد كونه حقيقة لغة اوعرفا عند الانفراد فسلم ولكن الكلام ليس
فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلمشاركتهن اياهم
فى نحو احكام الصوم والصلاة وغيرها وان وردت بالصيغ المتنازع
فيها ﴿فان قيل﴾ يدخلن بدليل خارجى ولذا لم يدخلن فى الجهاد والجمعة
ونحوهما ﴿قلنا﴾ الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لايشاركنهم يحتاج اليه وذا
ادل دليل على التناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة الاناث) نحو المسلمات
وفعلن (يختص بهن) ولا يتناول الذكور اصلا اذلا وجه للتبعية ههنا (ففى)
قول المستأمن (آمنونى على بنى وله الفريقان) اى البنون والبنات
(يتناولهما) اى الفريقين (الامان) لتناول اللفظ اياهما معا (لافى بناتى)
اى لايتناولهما الامان فى قوله آمنونى على بناتى اذ لاوجه للتبعية كما مر
*لما فرغ من مباحث العام شرع فى مباحث المشترك فقال ﴿واما المشترك﴾
اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف لفظ فيه
لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه
المعانى (فما) اى لفظ (وضع) اى عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا
كثيرا) المراد به مايقال الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا)
فخرج المفرد عاما كان اوخاصا وهو ظاهر والمجاز اذ لاوضع
فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى الآخر سواء كان بينهما مناسبة
اولا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود (وحكمه التوقف)
للتأمل (ليترجح) المعنى (المراد) من بين المعانى حتى لولم يترجح بأن انسد
باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لاينال المراد به الابيان من المجمل كما سيأتى
ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لايجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين
اوالمعانى من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب
ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه فصاعدا فقال (ولاعموم له)
خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك
فى استعمال واحد كل واحد من معنييه اومعانيه بأن تتعلق النسبة بكل
واحد منهما لابالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كالنعم على
مولاك وان كان متضادين نحو رأيت الجون اى الاسود والابيض واقرأت

هند اى طهرت وحاضت بخلاف ثلاثة قروء وافعل فى الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لايجوز ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة مطلقا وقيل مجاز وعن الشافعى انه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولايحمل على احدهما خاصة الابقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لايمكن للدليل القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والافلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد والمختار انه لايستعمل فى اكثر من معنى واحد لافى المفرد ولا فى الجمع لاحقيقة ولامجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله فى كل من المعنيين بطرق المجاز اما بان يكون بين المعنين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجى ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق ﴿ واما الجمع المنكر فما وضع وضعا واحدا ﴾ خرج به المشترك (لكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلاشمول) خرج به العام (وحكمه ان يتناول الثلاثة واكثر) سواء كان جمع القلة اوالكثرة لانها اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه (لاالادنى) من الثلاثة لانه غير ما وضع له اصلا (حتى لو حلف لايتزوج نساء لايحنث بواحدة وثنتين) اذ لايشملهما لفظ الجمع * لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع فى اقسام التقسيم الثانى فقال ﴿ واما الظاهر فما عرف مراده ﴾ ولم يقل يظهر لئلا يتوهم تعريف الشئ بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوى ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور (بسماع صيغته) اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له اولا كما ان المعتبر فى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص او التأويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك فعلى هذا تكون

الاقسام متداخلة بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية هذا على رأى المتقدمين واما على رأى المتأخرين فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفى النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفى المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفى المحكم عدمه ايضا (وحكمه وجوب العمل بما عرف) ولاخلاف فيه وانما الخلاف فى ايجابه العلم ايضا فعند البعض لايوجبه مع وجوب اعتقاد ان مرادالله تعالى منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ﴿قلنا﴾ لاعبرة باحتمال لاينشأ عن الدليل كما فى العلوم العاديه ولذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص قديفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غيرالمراد مما يعضده دليل ﴿اقول﴾ ان اراد الرد على الفريقين بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما يفيد انه كما فى الخاص والعام لامطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلامشاحة لكنها بعيدة كمالايخفى (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا (والتخصيص) ان كان عاما والافلا يكون شئ من الخاص ظاهرا (و) مع احتمال (النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما ﴿ واما النص فما ازداد ظهورا ﴾ اى ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعلق بقوله ازداد (بمعنى) اى ازدياده بسبب امر (من) جهة (المتكلم) قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة على الاشارة وفى الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق فى الظهور بين وانكحوا الايامى وفانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة للمسوق له هى علة الترجيح عندالتعارض بل هوضم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلث ورباع اوسباقية نحو انما البيع مثل الربوا تدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هوالمقصود الاصلى بالسوق كبيان العدد فى الاول لان محط الفائدة هوالقيد الزائد والتفرقة فى الثانى لكونه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربوا * ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غيرالمسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لاتختص بالنقية ولعلها حالية (خاصا كان) ذلك النص (اوعاما) قال شمس الائمة زعم بعض

(الفقهاء)

الفقهاء ان اسم النص لايتناول الاالخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سيرفوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص مايزداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عندالمقابلة بالظاهر عاماكان اوخاصا (غير مختص بالسبب) قال شمس الائمة رحمه الله تعالى قال بعضهم النص يكون مختصابالسبب الذى كان السياق له فلا يثبت به ماهو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة بعموم الخطاب لابخصوص اسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التى كان السياق لاجلها كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر فى الاطلاق ونص فى الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة فى دعويهم المساواة بين البيع والربو اكما قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا (وحكمه وجوب العمل بما وضح يقينا مع الاحتمال السابق) يعنى احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا غيرناشئ عن الدليل وقد عرفت انه لاينافى القطع واليقين (وقد يطلق) النص (على مطلق اللفظ) لاشتمال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن والحديث) لان اكثرهما نصوص فيحتمل ان يكون من قبيل المطلق فى مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب ﴿واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير اوالتقرير﴾ فان مابه ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مسببا عن معنى فى الكلام اوفى المتكلم * والاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعى الدلالة اوالثبوت فانسد به باب التأويل اذ لولم يكن قطعى الدلالة اوالثبوت لانفتح باب التأويل فان المجمل لايقبله مالم يبين بغيرالقاطع * والثانى بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه ماانسد به باب التخصيص اوخاصا فلحقه ماانسد به باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر فى معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لايحتمل) متعلق بقوله ازداد (الاالنسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله تعالى (ان الانسان خلق هلوعا) الآية حيث بين بقوله اذامسه الشر جزوعا واذا مسه الخيرمنوعا ونحو الصلاة والزكاة وامثالهما (و) الاول

من الثانى نحو قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الملائكة
جمع عام يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل
يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا (و) الثانى من الثانى نحو
(طلقى نفسك واحدة) فان طلقى خاص يحتمل التأويل بالثلاث فبذكر الواحدة
انسد باب التأويل (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه
(مع احتماله) يعنى النسخ ﴿ واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه
عن احتمال النسخ ﴾ مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا
عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح (وحكمه وجوب
العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل
والتخصيص والنسخ (وهو) اى المحكم (اما لعينه ان انقطع احتماله)
اى احتمال النسخ (بما يدل على الدوام) والتأبيد كقوله تعالى ولا ان تنكحوا
ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض
الى يوم القيامة (او بحسب محل الكلام) بان يكون معنى الكلام فى نفسه
مما لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس
ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع (و) اما (لغيره ان انقطع)
احتماله النسخ (بمضى زمان الوحى) فعلى هذا كل من النص والظاهر
والمفسر محكم بعد الرسول عليه الصلاة والسلام (وقطعية كل)
من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما
كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد (فيسقط الادنى) فى القطعية
(بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم
(عند التعارض) متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص
من الكتاب قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
نص فى ان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
ظاهر فى ان مدته حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد
فترجحت الاولى ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام للعرنيين اشربوا
من ابوالها والبانها ظاهر فى احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان
الشفاء وقوله عليه الصلاة والسلام استنزهوا عن البول فى وجوب
الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوى ومثال
تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة

(تتوضأ)

تتوضأ لكل صلاة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيه فيرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم فان ذوى عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهما بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لايحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضى لعدم القبول من المحدود فى القذف وان تاب وعدل محكم فى رده اذلايحتمل النسخ للتأبيد فرجح ﴿واعترض﴾ بانا لانسلم ان الاولى مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انمايكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدودين فى القذف فى النكاح ﴿واجيب﴾ بان المستشهد به للمفسر ذوى عدل لاغير واحتمال المجاز الذى فى الامر والتخصيص الذى فى مجرور منكم لاينافيه والعدالة تقصد للقبول لاللتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لايكاد يوجد لاسيما فى كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء فلكل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهى فى لاتقبلوا فالتحقيق يقتضى ان يكون التمثيل لهما بقيد من الكلام لابمجموعه كالمفعول فى اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر للمعانى المجازية باق فكيف يكون مفسرا (اذاتساويا) اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط (رتبة) بان يكونا متواترين اومشهورين اوخبرى واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما فى قوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره * فانه ظاهر فى انها ناكحة نص فى ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه الصلاة والسلام لانكاح الا بولى وان كان نصا فى اشتراط الولى المنافى لكونها ناكحة لايقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا فقس ﴿واما الخفى﴾ لما فرغ عن اقسام الظهور شرع فى اقسام الخفاء ولما كانت هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا منهما بحيث لايتناول الآخر فقال (فما خفى مراده بعارض غير الصيغة) ﴿فان قيل﴾ ينبغى ان يكون الخفى ماخفى المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذى ظهر المراد منه بنفسها ﴿قلنا﴾ الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى

مايكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا
للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفى (فى) حق (الطرار والنباش)
لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حقية المراد) من اللفظ الخفى
(ثم النظر فى ان اختفاءه) اى اختفاء اللفظ فيما خفى فيه (لمزية) لما خفى
فيه على ماهو ظاهر فيه فى المعنى الذى يتعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ
ويثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك
ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ
على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان) لما خفى فيه عما هو الظاهر فيه
فى ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم فى حقه كالنباش فانه
ناقص عن السارق فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع ﴿واما
المشكل فما خفى مراده بحيث لايدرك﴾ ذلك المراد (الا بالتأمل) والنظر
يسمى به لدخوله فى اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء (اما الغموض
فى المعنى) المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل
ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن
من وجه حتى لايفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لايفسد
بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا بالوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى
حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الطهارة الصغرى فلا يجب
غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
﴿فان قيل﴾ معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه فى حق داخل
الفم والانف كالسارق فيكون خفيا ﴿قلنا﴾ لانسلم انه معلوم فانه عبارة عن
غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لايعلم قبل الطلب والتأمل انه هو
البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل
منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهر فانه يحتمل ان تكون من جهة
الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك وان تكون من جهة الكمية
بان يجب غسل ماهو ظاهر من وجه فبعد ما نظر فى المحامل وتؤمل ظهر
ان المراد هو الثانى فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء
(لاستعارة بديعة) لايطلع على مرادها الا بعد دقة نحو قوارير من فضة
اى تكونت منها وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير

وشفيفها فاستعيرت القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لاتكون الامن الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة (وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب) اى النظر فى محامله (ثم التأمل) اى التكلف فى الفكر (ليظهر المراد) الداخل فى اشكاله وامثاله ﴿واما المجمل فاخفى مراده بحيث لايدرك الا ببيان يرجى﴾ لكن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمى مجملا لان الاجمال فى اللغة الابهام وقوله يرجى احترازعن المتشابه فان بيانه لايرجى ﴿فان قيل﴾ اذا نزلت آية لايعلم معناها بالتأمل لايمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا اولا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها ﴿اجيب﴾ عنه بانه لابدان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لافان كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والافلا (وهو) اى المجمل انواع ثلاثة لانه (اما ان لايفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا (او) فهم ذلك المعنى لكنه (لم يرد) بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلاة والزكاة (او) ذلك المعنى اللغوى (متعدد) والمراد واحد منها (و) لم يمكن تعيينه اذ (لاترجح) لاحدهما على الآخر كما فى المشترك وسببه اما تعدد الوضع اوالغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل) ماارادبالمجمل (ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر بيان شاف لايحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل (تفسير ان شفى) وافاد القطع بحيث لايبقى بعده شبهة ولااحتمال كتفسير الصلاة والزكاة (وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا فى حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لايكفر جاحد هذا الحكم وان سمى فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اى وان لم يفد البيان الظن ايضا (فالاجمال ينقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر فى المحتملات ثم الى التأمل فى استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخراج يكون مأولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبى عليه الصلاة والسلام قد بين الحكم فى الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم

بان علته هي القدر والجنس صار مأولا ﴿ واما المتشابه فالانقطع رجاء معرفة مراده ﴾ اي للامة اما النبي عليه الصلاة والسلام فربما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل (وهو) نوعان الاول (متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ كمقطعات اوائل السور) نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من الباقين والاكثرون على الاول (و) الثاني متشابه (المفهوم ان استحال ارادته) اي ارادة ذلك المفهوم (كالاستواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم (وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التأويل) هذا طريق السلف ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة ﴿فان قيل﴾ فعلى هذا لاوجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لايعرف به حينئذ حكم اصلا ﴿اجيب﴾ بان هذا القسم انما ذكر في المتن استطرادا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلايلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لانسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا ﴿ اقول ﴾ هذا على تقدير صحته لايتناول بعض انواع المتشابه فليتأمل (بناء على لزوم الوقف على الا الله) الدال على ان تأويل المتشابه لايعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه * الاول قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان تأويله الاعند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون * الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز * الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لاتجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه * الرابع انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزايغين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين

بقوله تعالى فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة
وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين
بقوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون آمنا به اى صدقنا بحقيقته سواء
علمناه اولم نعلمه هو من عند الله * الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما
مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف
الاصل * واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه الصلاة
والسلام فانه يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام فى باب تقسيم
السنة فى حق النبى عليه الصلاة والسلام واما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود
رضى الله تعالى عنه لاتدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان
يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى كما فى قوله الشاعر

ومن جوده الفياض للناس لم يدع * من المال الامسحتا او مجلف

على ان قراءة الآحاد لاتعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن
معناه انه لايعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لا انه لايعلمه
احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما فى الغيب فان الله تعالى
قد خصه بعلمه تعالى مع الانبياء وان الاولياء يعلمونه بالهامه وعلى
ان الوقف لاينافى العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع
والمتبوع جائز ﴿اقول﴾ لاضير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام
فخر الاسلام ثمه انما هو على رأى المتأخرين بدليل ماقال فى اول كتابه
وعندنا لاحظ للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد
حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب * واما الثانى
فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه خلاف
الظاهر ولاضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى
قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها شبه فى زعمه لادلائل
وحمل معناه على انه لايعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق
بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء فى قوله تعالى الامن ارتضى
من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم يناف العطف فلزومه ينافيه
والكلام فى لزومه لافيه * وعن الثانى ان ذلك التخصيص جائز حيث لالبس
مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة * وعن الثالث انه تعالى
ماذمهم مطلقا الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذى
يستلذه هواهم ويميل اليه طبعهم كالمجسمة مثلا ﴿اقول﴾ الذى يفهم

من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بأن يجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده ماروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبى عليه الصلاة والسلام لم يفسر من القرآن الآيات علمهن جبرائيل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه مالم يتكلف الرسول عليه الصلاة والسلام *وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون فى العلم *وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ (وان جوزه) اى تأويل المتشابه (المتأخرون) وهو مذهب العراقيين وائمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لايفهم لايليق الحكيم كخطاب من لايفهم *فيه بحث لانه انما لايليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ فى العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك*فيه بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لايلزم انتفاءه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا مامن آية الا وقد تكلم العلماء فى تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف فى المتشابه *واجيب* بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم فى المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم * ورد بان ذلك كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا فى تأويله ظاهرا لاحقيقة فبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين * ورد با هذا لايختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لاتنقضى

عجائبه ولاتنتهى غرائبه فانى للبشر الغوص على اخراج لآليه والاحاطة بكنه مافيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا (وفائدة التنزيل) اى تنزيل المتشابه (على) الرأى (الاول) اعنى (ابتلاء الراسخين) هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لايفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ فى العلم لايمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لاتكليف للجاهل الذى لايعلم شيئا فللراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد واعمها جدوى لانه اشق وثوابها اكثر * ثم لما فرغ من اقسام التقسيم الثانى شرع فى اقسام التقسيم الثالث فقال ﴿ واما الحقيقة ﴾ وهى اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى المذكر والمؤنث فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لامطلقا (فما) اى لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لايسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اى معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلاة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة حتى ان اتفق فى الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلاة فى الدعاء حقيقة لغة ومجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فى غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ

الصلاة فى الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قديكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ماذكرناه بل جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة فلايخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليتأمل (ويدخل فيه) اى فى تعريف الحقيقة (المرتجل) وهو مااستعمل فى غير ماوضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل فى غير ماوضع له نظرا الى الوضع الاول (و) يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو ماغلب فى غير ماوضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى ولايقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طارئ عليه (وحكمها) اى حكم الحقيقة (ثبوته) اى ثبوت ماوضعت له (مطلقا) اى سواء كانت عاما اوخاصا أوامرا اونهيا نوى اولم ينو (و) حكمها ايضا (امتناع نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عنه) اى عما وضعت له فلايقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب ﴿فان قلت﴾ فاوجه قوله تعالى فى حق يوسف عليه السلام حكاية ما هذا بشرا ان هذا الاملاك كريم ﴿قلت﴾ المراد بامتناع النفى الامتناع حقيقة والنفى فى الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (راجحانها على المجاز) لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان رجح) المجاز (على المشترك) اعلم ان اللفظ اذا داربين ان يكون مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة فى الوطئ مجاز فى العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فاللائق الحاق الفرد بالاعم الاغلب

﴿ واما المجاز ﴾

وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت فى غير ماوضعت له فقد تعدت موضعها الاصلى (فما) اى لفظ (استعملت فى غير ماوضع له) ولابد ههنا وفى تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف

المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ماوضع له * والمجاز لفظ مستعمل فى غير ماوضع له من حيث انه غير ماوضع له وحينئذ لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلاة مثلا فى الدعاء شرعا لايكون من حيث انه موضوع له ولا فى الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة فى الفرس لغة لايكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولايكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد مايدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعلاقة بينهما) اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع فى نوعها لا شخصها) اختلف فى انه هل يلزم فى آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفى نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التى لم تسمع باعيانها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بأنه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق ﴿ واجيب ﴾ بمنع اللازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزء من المقتضى (وهى) اى العلاقة على ماعليه المحققون منحصرة فى ثمانية لان المجاز الذى نحن فيه اما استعارة اومرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كما فى استعارة الاسد للرجل الشجاع (اواعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح اوتهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان اوتفاؤل كما فى اطلاق البصير على الاعمى اومشاكلة كما فى اطلاق السيئة على جزائها وماشبه ذلك (و) اما (غير المشابهة) فحينئذ اما ان يكون المعنى الحقيقى حاصلا بالفعل ولو فى نظر المتكلم للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والمتكلم بالجملة (فهى الكون) عليه (و) ان تأخر عنه (فهى الاول) اليه اذ لو كان حاصلا فى ذلك الزمان

اوفى جيع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا
مثل اليتامى فى قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتاء
لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل
فى قتلت قتيلا والخمر فى عصرت خمرا مجاز وان صار المسمى فى زمان الاخبار
قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذى خلفه ابوه يتيما
ولاتشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف
وخمرا عند المصير (و) على الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهى (الاستعداد)
والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما
(و) ان كان فاما ان يكون احدهما حالا فى الآخر اى حاصلا فيه سواء كان
حصول العرض فى الجواهر اوالجسم فى المكان اوغير ذلك كحصول
الرحمة فى الجنة وذلك مثل استعمال اليد فى القدرة نحو يدالله وعكسه
نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن
فى الفضلات اوبحلولهما فى محل واحد كاستعمال الحياة فى الايمان الحالين
فى الشخص اوبحلولهما فى محلين متقاربين كاستعمال رضى الله تعالى
فى رضى رسول الله اوبحلولهما فى حيزين متقاربين كاستعمال البيت
فى حرمه بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم فهى (الحلول) المتناول
للاقسام المذكورة (و) اماان يكون احدهما جزأ للآخر كاستعمال الركوع
فى الصلاة واليد فيما وراء الرسغ اوفى حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق
فى المقيد كما فى صورة حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال الرسن فى
الانف والمشفر فى شفة الانسان فهى (الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية
للتضائف بينهما (و) اماان يكون احدهما سببا للآخر والآخر مسببا
عنه امابجهة الفاعلية كاستعمال النبات فى الغيث وعكسه ومن السببية
استعمال الدم فى الدية والمسببية استعمال الموت فى المرض والجرح
والضرب المهلكة وامابجهة الغائية كاستعمال الخمر فى العنب والعهد
فى الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لاايمان لهم فهى (السببية) والمسببية
(و) اماان يكون احدهما شرطا للآخر والآخر مشروطا به كاستعمال
الايمان فى الصلاة والمصدر فى الفاعل والمفعول كالعلم فى العالم والمعلوم
اوكونه آلة كاستعمال لسان الصدق فى الذكر الحسن فى قوله تعالى واجعل لى
لسان صدق فى الآخرين اى ذكرا حسنا فهى (الشرطية) الشاملة

(للآلية)

للآلية * واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظة وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاول اليه وعلى هذا فقس (لغويا كان المجاز اوشرعيا) يعنى كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجدت بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما مر ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة اوبحسب الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعى بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة (كالهبة والبيع) اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما (في النكاح) فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه الصلاة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا كانت المنكوحة حرة حتى لوكانت امة تثبت الهبة وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التورات ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرها ﴿قلنا﴾ الجواب عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافى صحة العقد في حق غيره عليه الصلاة والسلام مع وجوب المهر اوخلوصها له عليه الصلاة والسلام واختصاصها به عليه الصلاة والسلام اذ لا تحل ازواج النبي عليه الصلاة والسلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه

امهاتهم * وعن الثانى انا لانسلم ان شرعة تلك المصالح بل للملك علبها وانما هى ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فلان يصح بما لا يدل عليه اولى ﴿ فان قيل ﴾ فينبغى ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك ﴿ قلنا ﴾ انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح * واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب فى المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر اوغيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة وهى اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما فى لازم مشهور هو فى احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعتاق كما سيأتى (ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازا (كالسبب والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها كانت فى الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام على مآلية والاسباب على آلية فيجوز استعمال احدهما فى الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق فى قوله ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ماهو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا (و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى للكل فان الكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل ﴿فان قيل﴾ لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلايكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس فلايكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور ﴿قلنا﴾ ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب ﴿فان قيل﴾ لاحاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد لان المجموع الذى يكون اليد او الرجل جزأ منه لايتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء ﴿قلنا﴾ هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لاغير فاعتبر الجزء الذى لايبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لايوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان (و) نحو (المحل والحال المقصود به) اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة كون القصد اليه الاول نحو فليدع ناديه اى اهل مجلسه الحال فيه والثانى نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله اى فى الجنة التى تحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم تكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد (فلايجوز) التجوز (الامن) طرف (الاصل كما فى السبب المحض) وهو مايفضى الى المسبب ولاتكون شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلاعكس) فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضى اليها وليست هى مقصودة منها فلايثبت العتق بلفظ

الطلاق ﴿فان قيل﴾ المتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سيأتى انه اثبات القوة الشرعية ﴿قلنا﴾ قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة قال (الشافعى يقع العكس ايضا) اى كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب بل (بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اى من الطلاق والعتاق (اسقاط بنى على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ (قلنا) فى جوابه (ازالة الملك) التى هى الاعتاق (اقوى من ازالة القيد) التى هى الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه للاستعارة) اى لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف فى وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجرى الاستعارة من الطرفين * واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان ﴿اقول﴾ قد تقرر فى ذلك العلم ان الجامع فى المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح فى الاستعارة المصرح بها التحقيقية هى اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين فى الحقيقة هو فى احدهما اقوى منه فى الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعى ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل فى مفهوم الطرفين ان الجامع فى المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو فى الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا فى مفهوم

الطرفين لا فى الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قديكون ماهية حقيقية وقديكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا فى المفهوم مع كونه فى احد المفهومين اشد واقوى نعم قديكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه فى بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمقرر فى علم البيان كما تشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (تنعقد) بناء على الاصل المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدى بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لا اجارة وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا فى الاسرار (بلاعكس) لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب * ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغى ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم انعقادها) اى الاجارة (فى) صورة (اضافته) اى العقد (الى المنفعة) ليس لفساد المجاز بل (لانها) اى المنفعة (لا تصلح محلا لها) اى لاضافة لعقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اى المجاز (ثبوت ما اريد به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (اوعاما دخل فيه) اى فى ذلك العام المعنى (الحقيقى) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة (اولا) نحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص * اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الازيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز فى كتب الشافعية كما ذكر فى التلويح لم اتعرض لذلك البحث (و) حكمه ايضا (جواز نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عن المسمى) وهو المعنى المجازى حيث يقال للجد ليس باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد * اعلم انهم قالوا ان صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عند العقل وفى نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفى ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما فى قولنا ليس زيد بانسان *واعترض عليه* بانه يشكل بالمجاز المستعمل فى الجزء

اواللازم المحمولين كالانسان فى الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة ﴿واجيب عنه﴾ بانه يصح نفى مفهومه المطابقى عن المراد منهما وهومفهوماهما وهوالمراد بصحة النفى ﴿اقول﴾ ليس المرادذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازى كما تشهدبه الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بماذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله فى مفهوم الناطق اوالكاتب سلمنا ان الاول جزء والثانى لازم لكن صحة النفى متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق اوالكاتب سلمنا عدم صحة النفى متحقق لكن الاول ليس بجزء والثانى ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا عما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام فى الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقى عن الخاص (ويخلفها) اى المجاز الحقيقة * اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخليفة (فى) حق (التكلم) اوفى الحكم فقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى فى حق التكلم لا الحكم (لانهما) اى الحقيقة والمجاز (من اوصاف اللفظ) ولا بد ان يراعى فى حق الخلفية ايضا هذا الوصف (فكفى صحتها) اى الحقيقة (لفظا) اى من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما فى اليمين الغموس حيث لم تجب الكفارة (وقالا) اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة (فى) حق (الحكم لانه) اى الحكم هو (المقصود) باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضى (قلنا) فى الجواب عن قولهما التجوز الذى هو (التصرف اللفظى لا يتوقف على صحة (الحكم) واحتماله (كالاستثناء) فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسع مائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره فى المنتقى وايجاب ما زاد على الثلاث باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف فى التكلم يمنع عن الدخول لا فى الحكم والا لزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقى (فقول المولى للاكبر) اى لعبده الاكبر (سنا منه هذا ابنى) مرادا به البنوة (اصل وهذا ابنى) مرادا به الحرية

(خلف)

خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك القول من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (ويعتق العبد (عنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غير نية لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت البنوة فى الخارج والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا (ولا) يعتق العبد (عندهما) اعلم ان لثبوت العتق عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى طريقين الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر الثانى اطلاق السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن شرط فى السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثانى (بخلاف) قول المولى لعبده (يا ابنى) حيث لا يقع به العتق (لانه) اى النداء (لاستحضار المنادى) بصورة الاسم لا بمعناه وان لم يكن المعنى مطلوبا لم تصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقوعه) اى وقوع العتق (بياحر ويا مولاى) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد من هذين اللفظين (صريحا فيه) اى فى الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثانى فلان لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن فى العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز (اذا امكنت) الحقيقة لان شأن الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه (فاذا تعذرت) اى الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقى الا بمشقة كاكل النخلة (او هجرت) بان يتركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة ما يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز (عادة او شرعا) فان المهجور شرعا كالمهجور عادة (صير اليه) اى الى المجاز لعدم المزاحمة واما المتعذرة فكأن يقول والله لا آكل من هذه النخلة

او الكرم اوالقدر فانه يقع على مايتخذ منه مجازا بخلاف مااذاقال لا آكل من هذه الشاة اونحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار اليه واما المهجوره عادة فكان يقول لااضع قدمى فى دارفلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول اوبدونه مهجورة عادة حتى لووضع القدم بلادخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد المعنى المجازى وهو الدخول حافيا اومتنعلا اوراكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث لايراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لااذن له فى الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان اوانكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق اوالكل فى الجزء ﴿فان قيل﴾ الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار ﴿ قلنا ﴾ المدافعة هى عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها بل عمادلت عليه القرينة كما هو الواجب (الا اذا تعارض المجاز) اى غلب فى التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفى التفاهم عند مشايخ العراق وفى الجامع الصغير مايدل على ان الثانى قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لاياكل لحما فاكل لحم آدمى اوخنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولايحنث عندهما لان التعامل لايقع عليه لان لحمهما لايؤكل (واستعملت) الحقيقة فى الجملة (خلافا لهما) اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لايترك الا للضرورة ولاضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لاتجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لاتترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض كذا فى شرح الجامع البرهانى واختاره صاحب التنقيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفى كلام فخر الاسلام وغيره مايدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما فى مسئلة آكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى

وعنده لما كانت فى التكلم كان جعل الكلام عاملا فى معناه الحقيقى اولى (وقد يتعذران معا) اى الحقيقة والمجاز والمراد معناهما (اذا كان الحكم ممتنعا) فان وضع الكلام لافادة المرادم فاذا تعذر اثبات الموضوع يجعل مجازا اوكناية تصحيحا له فاذا تعذراثباته ايضا يلغوضرورة (كقوله لامرأته هذه بنتى حتى لاتطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سنامنه اواصغر معروفة النسب اومجهولته اماتعذر المعنى الحقيقى وهو النسب فى الاول فظاهر واما فى الثانى فلان النسب لايجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفى عمن اشتهر منه لانه لمااشتهر من الغير لم يؤثر اقراره فى ابطال حق الغير ولافى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى عمن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولوكذب نفسه لايثبت فلان لايثبت بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما فى الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب فى العقود قبل وجود القبول فلايمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع اوالرد هذا هو المذكور فى الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة فى معروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازى وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان تكون الحرمة التى هى من لوازم البنتية اوالتى تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح فالزوج لايملك اثباته اذليس له تبديل محل الحل وكذا الثانى لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلايصح استعماله فيه والحاصل ان التحريم الذى فى وسعه لايصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى سعه فلايصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابنى للاكبر اوالمعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لاعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى مجازا منه ﴿اقول﴾ ينبغى ان لايتعذر المجاز عند من يكتفى فى المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بجنسه كما سبق فليتأمل (ولايجتمعان) اى المعنى الحقيقى والمجازى (مرادين بلفظ واحد) لانزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى

مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولان امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه فى المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل اسدا وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعى ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وردها (فلا يراد المس باليد وغير الخمر) اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة (فى قوله تعالى اولا مستم النساء) حيث اريد بها الوطئ مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد (و) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر (فى قوله عليه الصلاة والسلام (من شرب الخمر فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجماع اوسنة ﴿فان قيل﴾ لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز ﴿ قلنا ﴾ لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث * ثم لما كان مسائل يترآى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال (واذا قال) حالفا (لا اضع قدمى فى دار فلان انما وقع ذلك) اى لفظ لا اضع قدمى (على الدخول حافيا) الذى هو من معناه الحقيقى (و) الدخول (متنعلا) وماشيا (وراكبا) الذى هو معناه المجازى (و) انما وقع لفظ فى دار فلان (على الملك) الذى هو معناه الحقيقى (و) على (الاجارة والعارية) اللتين هما معناه المجازى (بعموم المجاز) اى انما وقع بطريق ارادة معنى مجازى عام شامل للمعنى الحقيقى ايضا لا بطريق

(الجمع)

الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة (وهو) اى المعنى المجازى العام في الصورة الاولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكأنه قال لاادخل فيحنث كيف دخل (و) ذلك المعنى في الصورة الثانية (نسبة السكنى) لانسبة الملك حقيقة ولاغيرها مجازا بدلالة العادة وهي الدار لاتعادى ولاتهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قدتكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكاله اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك اوغيره لقيام دليل السكنى التقديرى كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لوكان غيره ساكنا لايحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا (اذا قال عبدى كذا يوم يقدم فلان انما يعتق) العبد (بالقدوم ليلا اونهارا لان اليوم في مثله) اى في مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لايتناول الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى من الزحف حرام ليلا كان اونهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلايعدل عنه لاعند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والافلا لان الممتد لايكون معيارا لغيره فلايصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من اجزاء الزمان لايعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل اوالنهار (و) كذا اذا (قال لله على كذا ونوى اليمين) والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لاينوى شيئا اوينوى النذر مع نفى اليمين اوبدونه اوينوى اليمين مع نفى النذر اوبدونه اوينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر اومن غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لاالكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا

لايتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم النذر واليمين لانه) اى هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين لابصيغته حتى يلزم الجمع بل (بموجبه) وفحواه لان النذر ايجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى عليه الصلاة والسلام مارية اوالعسل على نفسه يمينا وههنا بحثان * الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو كما فى شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز * الثانى ان الجمع لايندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ ماوضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وماذكرتم ليس الابيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز * واجيب عن الاول بوجهين * الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين عن ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلايثبت من غير نية * والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولايتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا ولم يقصد * واجيب عن الثانى بانه انما يرد لوكان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقى وهو ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلايكون الا نذرا نظرا الى الصيغة ويمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة وبيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى فيها احكامهما فكذلك ههنا يراعى احكامهما حتى لولم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لانسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لاينافى ارادة الحقيقة ولايفهم معناها الابالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقى

والمجازى لا الحقيقى والمكنى عنه ﴿ فان قيل ﴾ الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى ﴿ اجيب ﴾ بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفى فى الكافى فيمن قال لله على المشى الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر فى الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشى فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية (ثم شرط صحته) اى المجاز (قرينة تمنعها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة فى مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا) نحو لا يأكل من هذه النخلة (او عقلا) نحو استفزز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره (اوعادة) كما فى يمين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقى الخروج مطلقا (اوشرعا) كما فى التوكيل بالخصومة وقد سبق (وهى) اى القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن المتكلم والكلام) اى لا تكون امرا فى المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال فى يمين الفور) فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (اوامر فى المتكلم كقوله تعالى واستفزز) اى حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان كون الامر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او) امر (فى الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة معناه) اى معنى ذلك الكلام (فى بعض الافراد) فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست فى البواقى كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع العنب لزيادة خصوصية فيه (اونقصانه) اى نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اى فى بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس فى الباقى كما اذا قال كل مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اى مضمونه وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه (كقوله عليه الصلاة والسلام

(انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطأوالنسيان) فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطأ والنسيان يقعان عنا والنبى عليه الصلاة والسلام معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما فى معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا بين مايتعلق بالآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاسم فى الافعال المحرمة وبين مايتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك ومايتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرا له على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هى علامات محضة كما تقرر فى موضعه فاطلاق الحكم وما فى معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظى الاذلك فاذن لاتجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لاعموم له واما عند الشافعى فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولاعموم له بالاتفاق صرح به فى الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعى رحمة الله عليه على الثانى لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفى لانه اذا قال لاصلاة ولاصوم الابكذا فقد دل على نفى اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى نفى صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا لمخالفة الدليل الثانى انه اذا كان اللفظ قد دل على نفى العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ولايخفى ان مشابهة الفعل الذى ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذى نفى عنه احد الامرين دون الآخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمة الله عليه على الاول لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا قال فى الاحكام المتبادر الى الفهم من نفى كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفى فائدته وجدواه ولافائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثانى انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذلاثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قدتكون بدون النية كالبيع والنكاح ﴿فان قيل﴾ هذا مشترك الالزام اذلابد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب ﴿قلنا﴾ لاحاجة اليه بعدان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم

جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل مخطئا كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام (قيل و) من هكذا القبيل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) اى كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذى عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكل مالكه او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم قابلية محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام بأحد الاعتبارين (ثم) الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال (الداعى اليه) اى المجاز (اما) لفظى وهو (اختصاص لفظه بالعذوبة) فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا يتنفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز

وهو الداهية عذب لاتنافر فيه (اوالوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قديكون بحيث اذا استعمل لايكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (اوالمحسنات البديعية) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنوى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم (اوالتحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الضعيف للجاهل (اوالترغيب) كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب السامع (اوالتنفير) كاستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع (اوزيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (اوتلطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم (اومطابقة تمام المراد) وهوالخاصية والمزية التى تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه فى مراتب الوضوح ولاخفاء فى انه لايمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح واذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح يعدل عن الحقيقة المجاز ليتيسر ذلك ﴿تذنيب﴾ قدجرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتهما على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا مايسمى الجميع حروفا تغليبا اوتشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز اواطلاقا للحروف على مطلق الكلمة (من حروف المعانى) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها لمعان تميز بها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام اوالنداء فهى من حروف المعانى والا فهى من حروف المبانى (فالواو لمطلق الجمع) اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو

(او)

اوفى حكم نحو قام زيد وعمرو اوفى ذات نحو قام وقعد زيد (بلا) دلالة على (مقارنة) اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اى تأخر مابعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى ونسب الى ابى حنيفة رحمه الله تعالى واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله (للنقل) عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثانى بقوله (والاستقراء) اى استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة فى مواضع لايصح فيها الترتيب اوالمقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولماذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلاث عندهما فى قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع الثلاث عندهما) اذاقيل (لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق) ليس لدلالته على المقارنة بل (لان زمانه) اى زمان وقوع الطلاق هو (زمان وجود الشرط) ولاتفريق فى ذلك الزمان (و) انما(التفريق فى ازمنة التعليق لا) فى ازمنة (التطليق) حتى يتعدد الطلاق بتفرقة ازمنة التطليق فان الترتيب انما هو فى التكلم لافى صيرورة اللفظ تطليقا (كما اذا كررت الشرطية) بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا ههنا (اوقدم الاجزئة) بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلاث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة * ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابى حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع الواحدة عنده)فى الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان الوقوع) اى وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جمله ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدها فاذا كان تعليق الاجزئة بالشر على سبيل

التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عندوقوعه وفي المنجز تبين بالاولى فلايصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار) التى اوردها مقيسا عليها فان كل واحد من الاجزئة يتعلق بالشرط بلا واسطة الآخر فى هذه الصورة واما فى محل النزاع فيتعلق الثانى بواسطة الاول والثالث بواسطة الثانى كما عرفت فافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى آخر الكلام مايغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلايكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم تعاقب فى الوقوع (وهى) اى الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل ان يقع خبر المبتدأ اوجزاء لشرط اوصفة لموصوف او نحو ذلك (تفيد) الواوحينئذ (الجمع) بينهما (فى) ذلك (التعلق) فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة ولذا تقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشيئين (فى الحصول) اى حصول مضمونهما فى الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الأول فى الثانى اوالعكس وانما افادت ذلك اذلولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحوان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذادخلتهما (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول فى الثانى اوالعكس (فمن القرائن) ولايدل عليها الواو اصلا مثلا اذاقيل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لوقصد الثلاث لم يذكر طالق الثانى وعلى هذا فقس (وتستعار) الواو (للحال)لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذى بين الحال وذيهامن محتملاته فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج (كادالى الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء) لان الواوللحال اذلاوجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتتعلق الحرية بالاداء كما فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر ﴿فان قيل﴾ ماذكر عكس مايقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت فى انت

حر اقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية فى الحال ﴿قلنا﴾ اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا وانما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس فى وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذى هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فأخذت حكمه فمعنى الكلام اد الى الفا تصر حرا فتكون الحرية معلقة بالاداء ضرورة (والفاء للتعقيب) اى لافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا من العطف كما فى جواب الشرط بالفاء (ففى) قوله (ان دخلت هذه) الدار (فهذه لا يحنث بترك) دخول (احديهما ولا بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتأخيرها) اى الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة (وتدخل حكم العلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر فى جواب) من قال (بعت منك هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية فى الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع والسببية (وقد تدخل) الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو فى قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه (ففى قوله اد الى الفا فانت حر يعتق حالا) لان معناه اد الى الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الى الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه

بلاضرورة ﴿فان قيل﴾ دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل ﴿قلنا﴾ فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار *وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغى ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضى نحو ائتنى اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهى ابعد من الماضى اولى (وتستعار) الفاء (للواو فى) قوله لفلان (على درهم فدرهم) حتى يلزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم فى الذمة فى حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما فى نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب وتبقى الفاء على حقيقتها (وثم للتراخى) وهو ان تكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخى عند ابى حنيفة (فى التكلم) ويلزمه التراخى فى الحكم بمنزلة مالو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخى اذ لو كان التراخى فى الحكم دون التكلم لكان التراخى موجوا من وجه دون وجه ولانها دخلت فى اللفظ فيجب اظهار اثر التراخى فيه ايضا (وعندهما فى الحكم) لا التكلم لانه متصل فى التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغى ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ ﴿قلنا﴾ ليس المراد انه لتراخى اللفظ بل لتراخى الحكم الحاصل عند تراخى اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع فى اعتباره حتى تم الثانى بما تم به الاول وانما النزاع فى جعله الاتصال الصورى المشروط فى العطف بمنزلة الانفصال الصورى حتى لا يتعلق الثانى بما يتعلق به الاول (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول) لعدم تعليقه بالشرط الآتى لانه كالمنفصل عنه صورة (ولغا الباقى) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة (ولو قدم الشرط تعلق الاول) وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثانى فى الحال) لعدم تعليقه بالشرط كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل ﴿فان قيل﴾ ينبغى ان يلغو الثانى ايضا لان التراخى لما اعتبر فى اللفظ صار كأنه سكت ثم قال طالق فيكون خبر ابلا مبتدأ فيلغو ضرورة ﴿قلنا﴾ انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف

مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر فى الثانى ماتم به الاول
(وفى) حق (الموطوءة ان أخر) الشرط (نزل الاول والثانى فى الحال)
لعدم تعليقهما بالشرط فكأنه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان (وتعلق الثالث) لقربه
بالشرط (وان قدم) الشرط (تعلق الاول) لاتصاله به (ونزل الباقى) اى
الثانى والثالث لوجود المحل (وقالا) الجمل المذكورة (تتعلقن جميعا)
بالشرط (وينزلن بالترتيب) عند وجود الشرط فى الصور كلها لان ثم
للعطف بالتراخى فى الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود
التراخى حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة تقع
الثلاث والافتقع واحدة ويلغو الباقى لعدم المحل (ويستعار) ثم (للواو
بجامع كونهما) للعطف (كقوله عليه الصلاة والسلام) من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت) بالذى هو خير وانما حملناه
عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم
فى هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه
الرواية هى المشهورة ولاتعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا
فى الاسرار ولو صحت لكان ثم ثمه بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لايمكن
العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز
فى ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له
(وبل للاضراب عما قبله) اى جعله فى حكم المسكوت عنه بلا تعرض
لنفيه واثباته واذا انضم اليه لاصار نصا فى نفيه نحو جاءنى زيد لا بل عمرو
كذا ذكره المحققون فعلى هذا لايكون معنى التدارك فى قوله (واثبات
مابعده على) سبيل (التدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به
ماكان ينبغى ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى
تداركا لما وقع اولا من الغلط فلايقع فى كلام الله تعالى الاحكاية اوبتأويل
ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو فى الاخبار
دون الانشاء لالان التدارك للكذب ولا كذب فى الانشاء كما ظن صاحب
التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى
بلفظ يقارنه فى الوجود فكما يتلفظ يوجد فلايمكن اعدامه حين هو موجود
(فنى) قوله (انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا) لانه لم يمكن

ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخبران لبقاءالمحل (بخلاف) قوله (له على درهم بل درهمان) فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفى انفرادما اقربه اولا لابنفى اصله كيف واصله داخل فى الثانى ولوصح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفى والاثبات فى شئ واحد فكانه قال له على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال سنى ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اى التدارك وهورفع التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل ماجاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا لمخالطة بينهما (بعد النفى ان دخلت المفرد) فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة مابعدها لماقبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لايحتمل النفى يجب ان يكون ماقبلها منفيا لتحصل المغايرة (ويجب اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ اومعنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل من الجملتين النفى والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اى انتظامه بان يصلح مابعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوى ليحصل العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع بينهما (كلك) اى كقوله لك (على الف قرض فقال) المقرله (لا لكن غصب) فان الكلام لما انسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطأ فى السبب لاالواجب فنفى القرض واثبت الغصب (فلولاه) اى لولا الاتساق بان يفوت احدالامرين المذكورين ولايصلح ان يكون مابعدها تداركا لما قبلها (يكون مابعده) كلاما(مستأنفا)لاتعلق له بماقبله (كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه) اى المولى (لااجيزالنكاح لكن اجيزه بمائتين) لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة اومائتين وانما يكون متسقا لوقال لااجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لااجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لمافيه من نفى فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفى فى الكلام المقيد راجع الى القيد والايلزم العبث فى ذكر القيد

اجاب عنه بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم
العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر ﴿اقول﴾ فيه بحث * اما اولا فلان
كون النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل أئمة العربية
حتى صرح به الشيخ عبد القاهر في غير موضع من دلائل الاعجاز برجوع
النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه * واما ثانيا فلان معنى رجوع النفي الى القيد
رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق
ولا يدعي احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعي دلالته على ثبوت
الاصل مقيدا بقيد آخر * واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر
لم يكن الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل
واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيزه
بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق
بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر (واولا حد ما فوقه) اى ما فوق الاحد
بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اختيرت هذه العبارة للاختصار (فيوجب
الشك في الاخبار) لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه
الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من الكلام وهو الاخبار
فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم
ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له
في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى
او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو من غرض الا ان المتبادر
منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر
انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا التبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه
من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع
للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب
بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك
والتشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء (و) لهذا توجب او (التخيير في الانشاء)
وقد تفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اى ليكفر
باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة (ففي) قوله (هذا
حر او هذا لجمعه) اى جمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق ويوجب

قدمت عليهما (جهتيهما) اى جهتى الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة
وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم تحقق الحرية بغير هذا اللفظ
فلوكان خبرا محضا لكان كذا فوجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا
الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء
شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية (لايعتق العبد
فى الاشارة اليه والى الحر) لرجحان احتمال الخبرية ههنا (و) لجهة
الانشائية (يوجب ولاية تعيين) يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما
سبق (يجمع) ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هاتين (الجهتين)
المذكورتين (فشرط) لجهة الشائيته (صلاحية المحل عند البيان) حتى
اذا مات احدهما فقال اردت الميت لايصدق (و) لجهة اخباريته (صح
الجبر عليه) اى على ذلك البيان فانه لاجبر فى الانشاآت بخلاف الاخبارات
كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ماقيل ان البيان انشاء من
وجه اخبار من وجه (ولذا) اى ولكون اولاحد الامرين فصاعدا
الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نشأ الشك
فى الخبر والتخيير فى الانشاء (ابطلا) اى ابويوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
قول المولى (هذا حر اوهذا العبده ودابته) وجعلاه لغوا لايثبت به العتق
لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لاماقال
صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل منهما
وهو غير صالح للعتق لمايرد عليه ان ايجاب العتق انماهو على مايصدق
عليه انه احد الشيئين لاعلى المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات
لا بالمفهومات (وان صحح) ابو حنيفة رحمه الله تعالى هذا القول (بان
جعله مجازا عن المعين) لان خلفية المجاز عنده فى اللفظ كما سبق وهى
تحتمل التعيين حتى يلزمه فى العبدين ويتعين بموت احدهما او ببيعه والعمل
بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ضميمته كالوصية لحى وميت (وفى)
قوله لعبيده الثلاثة (هذا حر اوهذا وهذا) عطفا للثانى باو والثالث
بالواو (يعتق الثالث) فى الحال (ويخير فى الاولين) لان سوق الكلام
لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سبق له الكلام
(كاحدهما حر وهذا) فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام
لاحد المذكورين بالتعيين وقيل لايعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار

بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ماقبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكأنه قال هذا حر اوهذان كما اذا حلف لا اكلم هذا اوهذا وهذا فانه يحنث بالاول اوبالاخيرين جمعا لا بالثانى وحده اوالثالث وحده والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثانى هذا حر اوهذان حران والمذكور فى المعطوف عليه لفظ حر لاحران فتقديره فى المعطوف اولى والثانى ان الثانى مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لاالثالث لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف على الثالث فكأنه قال احدهما حر وهذا * واعترض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كأن يقال هذا حرا وهذا حر وهذا حر وعلى الثانى بان التشريك لاينافى التغيير كما فى لااكلم هذا اوهذا وهذا بل يوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين فى الاختيار حينئذ ولايكفى احدهما * واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لايجتمعا فى احد شقى التخيير فانه اذا قال هذا حر اوهذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع فى الثالث فى الحال لان افراد الخبر بالذكر ولوتقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لاتشريكه * وعن الثانى بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثانى معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثانى فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (فى) سياق (النفى) ومابمعناه كالنهى (لفظا) نحو ماجاءنى زيد اوعمرو اى لاهذا ولاذاك ونحو قوله تعالى ولاتطع منهم آثما اوكفورا اى لاهذا ولاذاك فيمتثل بان لايطيعهما اصلا لابان يطيع واحدا منهما فقط (اومعنى) بان يقع فى اليمين المثبت نحو افعلت هذا اوهذا بمعنى لاافعل شيئا منهما اوفى الاستفهام الانكارى نحو افعلت هذا اوهذا بمعنى مافعلت شيئا منهما والسر فى افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لايتصور الابانتفاء المجموع فقوله تعالى ولاتطع منهم آثما اوكفورا معناه لاتطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ماجاءنى زيد اوعمرو فان معناه ماجاءنى احدمنهما بخلاف الواو فانها لنفى العموم حتى اذا قال لاافعل هذا اوهذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لابفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلايحنث بالبعض

(الاقرينة) حالية اومقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على
انها لايقاع احدالنفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول * قال صاحب التلويح فى
تمثيله كما ذهب اليه صاحب الكشاف فى قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك
لاينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل اوكسبت فى ايمانها خيرا
انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين
كسب الخير فى الايمان ولم يحمله على عموم النفى بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل
لاالايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفى الايمان يستلزم نفى كسب الخير فى
الايمان * وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعى فى ان او فى الآية
فى سياق النفى حتى يستفاد نفى العموم من القرينة بل يحتمل كون اودخلت
على النفى فافادت ايقاع احد النفيين لاعمومه والتقدير لم تكن آمنت اولم تكن
كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت فى ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهموا
من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد
حتى ان النفى المستفاد من لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا
وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت
ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات
ويؤيد ماذكرنا قوله فى شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد
الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفى مثل لم تكن آمنت اوعملت لا
اذا عطف باو نفى امر على نفى امر كما تقول لم تكن آمنت اولم تكن كسبت
وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثانى تخصيصه العموم انما هو فى نفى
العطف باو لا فى عطف النفى باو فقوله اوكسبت عطف على آمنت بالنظر
الى الظاهر واما فى التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن
آمنت اولم تكن كسبت هذا كلامه.* واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت
ان بينه وبين ماذكر فى التلويح تنافيا فى غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله
له نورا فماله من نور * وقد بقى لى فى كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب
الكشاف بعد ماقال قوله اوكسبت عطف على آمنت لاوجه لان يقال فى
توجيهه فقوله اوكسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما فى
التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه لاتوجيه
لمرامه * والثانى ان عطف كسبت على آمنت لاينافى كون كسبت خبر
لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثانى بناء على التحقيق

لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوفا على آمنت فليتأمل (و) حكم او (كعكس) حكم (الواو) فانها لنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع ويجوز ان يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية اومقالية على انها الشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ماجاءني زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والا فعلى نفي الشمول والواو بالعكس (وقد تكون) او (للاباحة) كما تكون للتخيير على ماسبق* اعلم ان مثل قولنا افعل هذا اوذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء اوالمحدثين) وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدي هذا اوذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن ﴿فان قيل﴾ قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة ﴿قلنا﴾ المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر ففي امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل للاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد اوذاك وطلق هذه الزوجية اوتلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد يجب في التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا اوذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون او لا للعطف بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الا ان) اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما لفظي اومعنوي الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء اويتوب عليهم اويعذبهم) على احد الاقاويل اي ليس لك من الامر في عذابهم اواستصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم اوتعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثاني (نحو لالزمنك اوتعطيني حقي) فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل

الاعطاء لايحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضي تناهي احتمال كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار ان اما بحرف الجر اوليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات المشموله لصدره ومنه قول امرئ القيس

بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن انا لاحقان بقيصرا

فقلت له لاتبك عينيك انما * نحاول ملكا اونموت فنعذرا

(و) قديكون او (بمعنى بل) كقوله تعالى (فهي كالحجارة اواشدقسوة) اى بل اشد قسوة قيل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا اويصلبوا) الآية قال مالك لما كان اوفي الانشاء للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا اوتقطع ايديهم وارجلهم من خلاف اوينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئة مقابلة لانواع الجناية والجزاء ممايزاد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فلايليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلايجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ماتقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اى الحبس الدائم على انه ردفي الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الائمة بعدما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي * اعلم ان كلمة حتى لم نذكر كما ههنا ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة كما سيجيء فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة (ومنها) اى من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهورة (فالباء للالصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اى الصقت مروري بمكان يلابسه زيد (فلاتخرج) اى اذا كانت الباء للالصاق فقول المولى لعبده لاتخرج (الاباذني يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ ومعناه

٤ وتحقيقه حروف الاستثناء تقتضي ان يكون هنا مستثنى منه وحروف الجر تقتضي ان يكون ذلك غير الاذن لان الالصاق انما يكون بين شيئين ملتصقين فلابد ان يكون المستثنى غير الاذن فيكون المستثنى منه كذلك فاضمر مصدر الفعل المذكور اذلادليل على غيره ثم غير الملفوظ اذا قدر ملفوظا ان كان ذلك شرعا يسمى مقتضى وان كان لغة يسمى محذوفا والفرق بينهما ان المحذوف يقبل العموم دون المقتضى كما سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى وههنا المصدر ثبت تقديره لغة لا شرعا فيعم لوقوعه في سياق الشرط فانه في حكم النفي فصح الاستثناء ٢

لاتخرج خروجا الاخروجا باذنى والنكرة فى سياق النفى تعم فاذا اخرج منها بعض بقى ماعداه على العموم (لا) قوله لاتخرج (الاان اذن لك) فانه لايوجب لكل خروج اذنا اذلا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من الجنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ماتناوله الصدر فيكون معناه لاتخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع ﴿فان قيل﴾ المصدر قديقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوف النجم اى وقت خفوفه فيكون تقديره لاتخرج وقتا الاوقت اذنى فيجب لكل خروج اذن ﴿اجيب﴾ بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لايحنث فلايحنث بالشك * واعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضى وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذنى وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض ضرورة ورد بان قولنا الاخروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخروجا ان آذن لك فان مختل لايعرف له استعمال * والجواب ان اختلاله ٢ على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا حتى اذا قدر هكذا لاتخرج الاخروجا ملصقا بان آذن لك لايبقى اختلال اصلا فالصواب فى الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لاعبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لوكان فى جانب آية وفى آخر آيتان اوفى جانب حديث وفى آخر حديثان لاتترك الآية الواحدة والالحديث الواحد ولايقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال فى الحديث (والاستعانة) اى طلب المعونة بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم (فتدخل) اى اذا كانت الباء للاستعانة تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان على المقاصد (كالاثمان) فى البيوع فان المقصود الاصلى من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لاينتفع بها بالذات بل بواسطة التوصل بها الى المقاصد بمنزلة الالآت ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لاوجود

٢ لان شرطه عموم الصدر وقد وجد فالصدر اوجب الحظر فى جميع الخروجات باذن او بغيره لو اقتصر فاذا استثنى خروجا موصوفا باذنى بقى الباقى تحت الحظر على عمومه (منه)

الثمن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء فى الاثمان (فبعت) اى قول البايع بعت (هذا العبد بكر) من الحنطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر ثمن يثبت فى الذمة حالا (و) قوله بعت (كرا) من الحنطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد رأس المال والكر مسلم فيه (فيراعى شرائطه) من التأجيل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال فى المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى (الوازمه) المتأخرة عنه كعدم ٣ جواز الاستبدال فى الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل)هذا تفريع ثان على دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل بالفعل (كالآلة) اى كما لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعنى لما كان الاصل فى الباء ان تدخل على الوسائل والآلات نحو مسحت الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب فى الآلة لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكونه المقصود ٤ شبه المحل الذى من شانه الاستيعاب اذا دخله الباء الآلة التى من شانها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (فى مسح الرأس) كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت المحل فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء فى التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اى وجوب الاستيعاب (فى التيمم ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب فى الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفى فى رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس (فبالحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله تعالى عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اى التيمم (خلف عن المستوعب) وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه فى الاصل وجب استيعابه فى الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (و) لان المسح بالصعيد فى العضوين قائم مقام الوظائف الاربعة وانما نصفت للتخفيف ولا شك (ان كل تنصيف يقتضى بقاء الباقى على ما كان عليه) من الوصف كصلاة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى للاستعلاء) صورة نحو ركب على الفرس اومعنى ٥ نحو تأمر علينا (و) لان الواجب مستعل على من عليه كما يقال ركبه دين (تستعمل) على (للوجوب) بالوضع الشرعى (فعلى) اى اذا كان على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف (دين) لا وديعة (الا اذا

٣ بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف فى الكر فيها قبل القبض بالاستبدال كما فى سائر الاثمان (منه)

٤ مثلا اذا قيل مسحت الحائط بيدى يجب ان يكون الحائط مستوعبا بالمسح لا اليد اذا قيل مسحت يدى بالحائط لا يجب استيعاب الحائط بالمسح (منه)

٥ صار اميرا علينا فان للامير علوا وارتفاعا على غيره (منه)

وصل به) اى بقوله على الف قوله (وديعة) فتحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الموجب لكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة (ثم) لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل (فى الشرط) اى فى معنى يفهم منه كون مابعدها شرطا لما قبلها (نحو قوله تعالى يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا) اى بشرط عدم الاشراك ﴿فان قيل﴾ لاخفاء فى انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف تكون للشرط ﴿قلنا﴾ كونها صلة للمبايعة لاينافى شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه (ثم) لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل (فى العوض) ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لايعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن فى معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم تحمل عند ابى حنيفة على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط (كما فى المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لاتحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان (واما) اذا لم يتعذر معنى الشرط كما (فى الطلاق) فانه يقبل الشرط ولايبطل به (فكذا عندهما) اى تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال (وللشرط عنده) عملا بالحقيقة (ففى) قول المرأة لزوجها (طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما)لان الجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (ولاشئ عنده) لان اجزاء الشرط لاتنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع العوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من العوض فى مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة ﴿ومن لابتداء الغاية﴾ المراد بالغاية ههنا وفى قولهم الى لانتهاء الغاية هى المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبعيض)

وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية ولو قيل انها فى العرف الغالب الفقهى للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد (والبيان) نحو لفلان على عشرة من فضة (وبمعنى الباء) كما فى قوله تعالى يحفظونه من امر الله اى بامره (و) تستعمل (صلة) اى زائدة نحو ماجاءنى من احد بخلاف ماجاءنى من رجل لان اللفظ به يكون نصا فى الاستغراق ﴿وحتى للغاية﴾ اى للدلالة على ان مابعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءمنه اولا والاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها و) الثانى نحو (حتى مطلع الفجر) ٢ اما عند الاطلاق فالاكثر على ان مابعدها داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يتبع مابعدها لما قبلها فى الاعراب (بلا سقوط) معنى (الغاية) لان الاصل هى الجارة والعاطفة فرع عليها (فيجب) اى فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضل) الاجزاء (او اخس) الاجزاء فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيئا فشيئا) اى انقضاء متدرجا بان ينقضى من الجزء الاول الى الثانى ومنه الى الثالث ثم وثم (حتى ينتهى الى المعطوف) الذى هو الافضل اوالاخس (لكن) بحسب الواقع بل (بالاعتبار) اى بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم فى الواقع بالمعطوف اولا فى قولك كما مات كل اب لى حتى آدم عليه السلام او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء عليهم الصلاة والسلام (و) قد تكون (ابتدائية معها) اى مع رعاية معنى الغاية (فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر) نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا اجاز ادخال حرف العطف عليها كما فى قول امرئ القيس

مطوت بهم حتى تكل غزاتهم * وحتى الجياد ٧ مايقدن بارسان

(او مقدره) اى مقدر الخبر بقرينة ماقبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت فى الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان (فللغاية) فانها الاصل والحمل عليه اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) اى كونه منتهى للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء

٢ فان هذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها للغاية لامن حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة كما فى ماجاءنى زيد وعمرو يمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر (منه)

٧ فالجياد مبتدأ وما بعده خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف عطف عليها (منه)

فبمعنى كى ان صلح الصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد فى الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء (والا) اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى (فللعطف المحض) من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود فى كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن تؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو أتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا فى جميع العمر ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكر ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب (فاذا وقعت حتى (فى اليمين فشرط البر فى) صورة كونها لافادة (الغاية وجودها) اى الغاية اذ لا انتهاء بدونها (و) شرط البر (فى) صورة كونها لافادة (السببية وجود ما يصلح سببا) سواء ترتب عليه المسبب اولا (و) شرط البر (فى) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ولتوضحها بفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجديد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا ان لم آتك حتى تغدينى فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان اليه لان المراد بصلوحه له ان يكون

الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك فاذا اتى بر والاحنث لان الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال عبدى كذا ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كأنه قال ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا أتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام *واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ *واجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخى على التراخى عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا أتاه *ورد بانه كلام لا ثبت له فقيل محمله التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز التأخير بعذر لا يعد تراخيا عرفا فى الفاء . فانه لما كان بمعناه كان حكمه كحكمه ﴿والى لانتهاء الغاية﴾ وقدمر معناه (فتحمل) الى (عليه) اى على انتهاء الغاية (ان احتمله الصدر) اى احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية (كاجلت) مالى عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى شهر (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها (تعلق) الى (بمحذوف) دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كبعت الى شهر) فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر (والا) اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (تحمل) الى (على تأخيره) اى تأخير صدر الكلام (ان احتمله) اى الصدر التأخير (كأنت طالق الى شهر) ولا ينوى التنجيز والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله (ثم ان تناولها) اى صدر الكلام الغاية (تدخل) اى الغاية (فى المغيا) سواء (قامت) الغاية (بنفسها) اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس

السمكة) فانه غاية وطرف لها فى نفس الامر (اولا) اى لم تقم
بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود (كالمرافق) فى قوله
تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها
فى التكلم (فتفيد) الى اذا كان ماقبلها متنا ولا للغاية (اسقاط ماوراءها)
اى وراء الغاية (ان كان) وراءها (شئ) كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه
شئ (لان) ٣ الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى
جاء الشك فى خروجها عنه ولاشك ان (الخروج) الذى هو ضد الدخول
القطعى (لا يثبت بالشك والا) اى وان لم يتناولها الصدر (فلا) ٨ تدخل الغاية
تحت المغيا سواء (قامت) الغاية (بنفسها كحائط البستان) فان البستان
لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (اولا
كالليل) فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل
اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل
الليل غاية له فى التكلم (فتفيد) الى اذا لم يكن ماقبلها متناولا للغاية (مد الحكم)
الى الغاية لادخولها فى المغيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا حينئذ
قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه ولاشك ان (الدخول)
هو ضد الخروج القطعى (لا يثبت بالشك) ﴿فان قيل﴾ القاعدة الاولى
تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل
فى المغيا وكذا القاعدة الثانية تنقض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى
فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد دخل فى المغيا ﴿قلنا﴾ عن الاول
ان ماذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التحسر فى ذكر الغاية
او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضى عده من المغيا لو قرئ
وعن الثانى ان دخوله فى المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض
وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء
اوشرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة
للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين
والنص مع الغاية نص واحد ﴿واجيب﴾ بان ماذكر تحقيق لما وضع له
مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معانى مفرديه لا انه اعتبار
كل منهما منفردا ﴿وفى للظرفية﴾ بان يشتمل المجرور على ماقبلها اشتمالا زمانيا

٣ وهى ان الغاية تدخل فى المغيا ان تناولها الى الصدر

٨ وهى ان الغاية لم تدخل فى المغيا ان لم يتناولها الصدر

او مكانيا فالزمانى للمعانى والمكانى لها وللذوات حقيقيين نحو صمت فى يوم الاثنين وزيد اوجلوسه فى الدار او مجازيين نحو طاب الحال فى دولة فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت فى الكتاب اوزيد فى نعمة وحقيقة كانت الظرفية كالقدر المختص بالمظروف فى الامثلة المذكورة اواعتبارية كالقدر الاشمل نحوزيد فى البلد والصلاة فى يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر (وسويا) اى الامامان (بين اثباتها وحذفها) اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختصر من الشئ فى حكم ذلك الشئ فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجودفى لم يشترط بدونه ايضا (فى ظروف الزمان)قيدبه لان الخلاف انما هو فيها (وفرق)الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بجهة نية الآخر) من الوقت (فى)صورة (الاثبات)اى اثبات فى فنحو صمت هذه السنة تقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لانتصابه بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الابدليل بخلاف صمت فى السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قديكون اوسع فلو نوى فى انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لاقضاء وفى انت طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذالم ينوشيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ﴿فان قيل﴾ مانقل عنهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال امرك بيدك رمضان اوفى رمضان فهما سواء فى الاستيعاب وكذا غدا اوفى غد ﴿قلنا﴾ كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لاينافى الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يمتد فى نفسه ويستوجب التروى والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لاترجح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة فى اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لايخفى (وتفيد) فى اذا دخلت (فى المكان التنجيز)يعنى ان اضافة الطلاق مثلا الى المكان لاتفيد بل يقع فى الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق فى الدار تطلق حالا (الابتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق فى دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع (فيصير) الفعل الذى هو بمعنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس

يؤثر ويتعلق الطلاق مثلا به (وقيل) لا يصير شرطا حقيقة بل يصير (كالشرط وهو) اى كونه كالشرط هو (الاصح) اذ المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لا مقارناله كما سبق (اذلا معاقبة) بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الامقارنة وهو ينافى الشرطية (و) اذ (لا تطلق اجنبية قيل لها انت طالق فى نكاحك فتزوجت) كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط طلقت كما تطلق فى ان تزوجتك (ولذا) اى ولكون الفعل الذى هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط فى عدم الوقوع قبله (لا تطلق بأنت طالق فى مشيئة الله تعالى) لان التعليق بها متعارف وهى مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما فى العباد (وتطلق فى) اى بقوله انت طالق فى (علم الله تعالى) امالان المشهور استعماله فى المعلوم فانت طالق فى معلوم الله تعالى تنجيز لان معلومه واقع اولان اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا كما سيأتى (وفى القدرة روايتان) يعنى اذا قال انت طالق فى قدرة الله تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع كما فى العلم ذكرها فى الكافى والثانية انه لا يقع كما فى المشيئة قال صاحب الهداية فى شرح الزيادات اذا قال انت طالق فى مشيئة الله اوفى ارادته اوفى رضائه اوفى محبته اوفى امره اوفى اذنه اوفى حكمه اوفى قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا فى علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه فى الحال فان كلمة فى للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير فى معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله تعالى كذا ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا بها والتعليق بها تحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق فى الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذ قوله تعالى قدرناها انها لمن الغابرين والقدرة

بالمعنى الاول لايوصف البارى بضدها وهو ظاهروبالمعنى الثانى يوصف بها وبضدها فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها تعيرا فلايقع وهو وجه الرواية الثانية ﴿ومن اسماء الظرف مع للمقارنة﴾ سواء وصف به ماقبله اوما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان فى) انت طالق واحدة (مع واحدة او معها واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها اولا (وقبل للتقدم فيقع) طلقة (واحدة فى) قوله انت طالق (واحدة قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل للآخر (و) يقع (ثنتان بقبلها) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية ههنا قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ماسبق الوقوع فى الحال فيثبت تصحيحا لكلامه كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا بالضرورة (وبعد بالعكس) اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما ذكر فى قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما ذكر فى قبل واحدة (وعند للحضرة) الحقيقة فيدل على الحفظ لا للزوم فى الذمة (فعندى الف وديعة) لادين (الا اذا وصل به) المقر (دينا) فيحمل عليه لانه محتمله فى الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله الاسلام اى فى حكمه ﴿ومن كلمات الشرط﴾ عممها لان بعضها اسماء (ان) وهو (اصل فيه) اى فى الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها اى التعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى (وتدخل) ان (امرا) معدوما لكنه (على خطر الوجود) اى متردد بين ان يكون وان لايكون ولايستعمل فيما هو قطعى الوجود اوقطعى الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة اذ المنع او الحمل المقصود ان من اليمين لايتحقق فى شئ منهما (فالشرط فى) قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق) لا (يوجد) الا (عند الموت) اى موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففى موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار

ولغيرها لاوفى موت الزوجية لاميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمى فلا يشترط فيه مايشترط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعدما علق عاقلا ﴿فان قيل﴾ سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغى ان لايقع بموتها لان التطليق ممكن مالم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لايتصور الوقوع ﴿قلنا﴾ بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع لايتصور ذلك (ولو للمضى) لغة لانه لانتفاء الثانى لانتفاء الاول فنى لودخلت الدار لعتقت ولم يدخل فيما مضى ينبغى ان لايعتق (و) لكن الفقهاء (استعاروه لان) كما فى قوله تعالى ولو اعجبك ولو كره الكافرون كعكسه فى قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لايقع حتى تدخل (هو المروى) فى نوادر ابن سماعة (عن ابى يوسف) ولانص عنهما رحمهما الله تعالى (و) قد (تدخل اللام فى جوابه) نحو لفسدتا وقد لاتدخل نحو جعلناه اجاجا (لاالفاء) اصلا حتى قالوا اذا قال لودخلت الدار فانت طالق يقع فى الحال كما يقع فى ان دخلت الدار وانت طالق بالواو (ولولا فى المنع كالاستثناء) يعنى ان لولا لما دل على امتناع الشئ لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع مايترتب عليه فصار كالاستثناء (حتى) قال محمد رحمه الله تعالى (لاتطلق) المرأة (فى) قول الزوج لها (انت طالق لولا دخولك الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخى فى مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه موضوع (للظرف) فقط بحيث لامجازاة ولاجزم للمضارع ويستعمل فى القطعى كقوله

واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب

(و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل فى امر على خطر الوجود كقولك

واستغن ماغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل

(وهو مختاره) اى ابى حنيفة رحمه الله تعالى قال فخر الاسلام ولايصح طريق ابى حنيفة رحمه الله تعالى الا ان يثبت ان اذا قد تكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى لذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم «استغن ماغناك ربك بالغنى» البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء فى جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان

وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة السرخسى وسائر علماء الاصول وماذكرناه وهووجه الاستدلال ولايحتج بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كأنه لاشك فى اصابة المكاره لتوطن النفوس عليها * ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فأنه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت فى موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذى هو معنى ان (و اذا عند البصريين) موضوع (للظرف) تضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرده) اى مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على أنه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه) اى سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت ٢ اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الاانهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر البسر فيه ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولايلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الافى معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ماوضع له اصلا (وهو) اى كونه للظرف فقط (قولهما) اى الامامين (فى اذا لم اطلقك فانت طالق لايقع) الطلاق (عنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى (مالم يمت احدهما) اى احد الزوجين لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما فى ان وان حمل على الوقت يقع فى الحال كما فى متى فلايقع بالشك (ويقع عندهما) كمافرغ مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق (ونحوه اذاما الافى تمحضه للمجازاة) فان دخول ما يحقق

٢ اذليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت (منه)

(معنى)

معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ماهذه مسلطة لجعلها الكلمة التى تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ماتأتى اكرمك فما هى التى سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ماحرفامن حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انهاصلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (بأدنى سكوت) من الزوج (فى) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فأنه لما كان للوقت وقدعلق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازمابقوله (ولا يسقط حين المجازاة) اى اذالزم معنى الوقت لمتى لايسقط معنى الوقت عنه حين قصدت الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل الاعلى خطر) اى متردد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعل فان كلامنهما اثر الابهام نحو قوله

متى تأته تعشوالى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد

(و) انت طالق (متى شئت لم يقتصر على المجلس) وهو ايضا اثر الابهام (ومثله متى ما) فيماذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل فى الابهام لم يصلح للاستفهام

﴿خاتمة﴾ سمى المباحث الآتية خاتمة لان مايتعلق به تلك المباحث غير داخل فى نوع ماسبق ولكنه مما لابد من بيان حاله فى حق بعض الفقهية كسائر الكلمات فختمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعنى باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح امسقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف لجواب ان محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال (لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد عند ابى حنيفة (فى) قول المولى له (انت حر كيف شئت) بلا تفويض الى المشيئة اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولامساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بمايأتى من الزمان لايتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل يدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثافانها امور لامجال للعقل يدركها كمالايخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة) فى قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كالبينونة

والغلظة والتعدد الى مشيئتها فى المجلس اذلامساغ لتفويض حال الطلاق بعد
وقوع اصله فى غير الموطوءة لانتفاء المحل (و) تطلق (الموطوءة) وتفوض
الكيفية الى مشيئتها فى المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى فان اتفقتا) اى
نيتاهما فذاك (والا) اى وان لم يتفق النيتان (فرجعية) لان الكيفية
لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت
نيتاهما يقع مانويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فللتفويض
اليها واما نيته فلانه الاصل فى الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقى اصل
الطلاق وهو الرجعى (وقالا فيما لايتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (يرجع)
كيف (الى الاصل) ويفيد تفويضه الى المشيئة فيوجب تفويض الاوصاف
بالضرورة لان حلها على السؤال عن الحال متعذر لانه لايكون قبل
وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه
المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا) يقع (شئ) فى مسئلتى
الطلاق والعتاق (مالم يشأ) كل من المرأة والعبد (فى المجلس) فاذا شاءت
فكما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى واذا شاء العبد عتقا على مال اوالى اجل
اوبشرط اوشاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما
ينبغى ان يثبت ماشاء بشرط ارادة المولى ذلك ومارأيته فى كتاب كذا
فى الكشف (وله) اى لابى حنيفة رحمه الله تعالى (ان الاستيصاف)
الذى معناه الوضعى لايتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر

يقول خليلى كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر فتسأل عن كيف

واذا كان الاستيصاف يستدعى وجود الموصوف (فيقع) اصل الطلاق (قبل
المشيئة) قضية للاستيصاف لكن يثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لاينفك عنه
﴿فان قيل﴾ كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم
فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالمشيئة كما فى قولك افعل كيف شئت وطلق
نفسك كيف شئت ومانحن فيه من قبيل الثانى ﴿قلنا﴾ الفرق باطل بل هو مطلقا
للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل
وطلق لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف
بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع فى الحال ولايتغير بدخول كيف فما قاله
ابو حنيفة رحمه الله تعالى حقيقة الكلام وماقالاه معنى الكلام عرفا واستعمالا
كذا فى الاسرار والمبسوط ﴿اقول﴾ ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا

قيد لما قبله ومغيرله بلامرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذاهو المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل (وكم اسم) موضوع (للعدد المبهم) لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من المعدودات (ففى) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة) لان العدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة اوتطليقة واحدة واما مذكورا كما فى قوله انت طالق ثلاثا او اثنين اوواحدة ولما كان كذلك وقددخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف كأنه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن فى كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالمجلس و) لما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا) لكن لا مطلقا بل (ان طابق فعلها ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة للنكرة) بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين لوجهين * الاول ان استعماله صفة تختص بالنكرة بخلاف الاستثناء * الثانى انه لوقال جاءنى رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء اولم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولوقال جاءنى القوم غير زيدا بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما فى العرف وعلى هذا (ففى) قوله (له على درهم غير دانق) وهو ربع الدرهم (بالرفع) اى رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق (وبالنصب) يلزمه (ثلاثة ارباع) من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلاثة ارباع درهم

﴿ واما الصريح فما ﴾ اى لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا) اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم * وقيل لا حاجة اليه لان ماعدا الظاهر من اقسام الصريح فلابد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازا) فان المجاز بسبب اشتهاره اوظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا (وحكمه ثبوت موجبه بلا) توقف على (نية) لانه لوضوحه قام مقام معناه فى ايجاب الحكم

بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لامعناها كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من نداء او وصف اوخبر سواء نوى اولم ينو (قضاء) قيد به لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذانوى بانت طالق رفع القيد الحسى يصدق ديانة لاقضاء ﴿واما الكناية فما﴾ اى لفظ (استتر) اى المعنى (المراد به) والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لايشترطه في الصريح لايشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (اومجازا) فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية * اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لايقع بها الاالراجعي لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لاتفيد الامايفيده المكنى عنه * واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما تطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الاان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لافي نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا* ولما ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لاينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لااستتار فيه فممنوع كيف ولايمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل اوغيره قلت (ونسبة الكناية الى الطلاق) كقولهم كنايات الطلاق اوالكنايات عن الطلاق (مجازية) لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان كانت) تلك (الالفاظ) في انفسها (كنايات حقيقة) لاستتار المراد بها كما مر يعنى

ان ما ذكره الشافعي انما يصح لوكانت هذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتميز عن غيرها بالنية اودلالة الحال (فتفيد) تلك الالفاظ بالضرورة (البينونة) لا الطلاق الرجعي (الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة) فان الواقع بها رجعي لان شيئا منهما لاينبئ عن قطع الوصلة * اما الاول فلان حقيقة الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به اعتدي نعم الله تعالى او نعمي عليك او اعتدي من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح اودل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت طالق فاعتدي وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب للرجعة * واما الثاني فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدي يأتي ههنا * واما الثالث فلان قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك أو تطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينونة (وحكمها) اى الكناية (وجوب العمل بها بالنية) كما في حال الرضا (اودلالة الحال) كحال مذاكرة الطلاق (و) حكمها ايضا بناء على استتار المراد بها وقصورها في البيان (عدم اثباتها ما تندرئ) اى يندفع (بالشبهات) فلا يجب حد القذف بنحو جامعت فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه كناية ايضا ﴿فان قيل﴾ لو قذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت يحد مع انه ليس بصريح ﴿قلنا﴾ كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبته الى الزنا بلا احتمال كالاول * ولما فرغ من اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال ﴿واما الدال بعبارته﴾ لابد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات * الاولى

ان المفهوم من اللفظ المعتبر فى مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او
جزؤه او لازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه
كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولى العلة الموجبة بالنظر الى الآخر
وقد يفهم فى المقام الخطابى امور لاعبرة لها فى الاحكام وانما يعتبرها
علماء البيان * الثانية ان اللازم المتأخر لايتوقف عليه صحة الحكم المطلوب
والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك
لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر فى اعتق عبدك عنى بالف او عقلا
كالاهل لصحة تعلق السؤال فى اسئل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة
تعلق الرفع فى رفع عن امتى الخطأ والنسيان والاول مقتضى بالاتفاق
وكذا الثانى والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان
محذوفا ومضمرا ولذا قالوا بعمومهما الاابا اليسر كما سيأتى ان شاء الله تعالى
وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك
لصحة اطلاق الفقير على الغنى * الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لايكون
بواسطة مناط ذلك الحكم ولنسمه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط
اما مفهوم لغة اى لايتوقف فهمه على مقدمة شرعية اولا بل يتوقف
عليها كما فى القياس * الرابعة ان معنى الدالة عند علماء الاصول والبيان فهم
المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لافهمه منه متى اطلق
والمعتبر عندهم فى دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان اوغيره بينا
كان اوغيره ولهذا يجرى فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا
للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات
فنقول اما الدال بعبارته (فما) اى لفظ (دل باحدى الدلالات الثلاث)
المطابقة والتضمن والالتزام (على ما) اى معنى (سيق) ذلك اللفظ (له)
اى لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى السوق له ههنا
كونه مقصودا فى الجملة سواء كان اصليا كالعدد فى آية النكاح اوغير اصلى
كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ماسيق
فى النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له
بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما فى قوله تعالى (واحل الله البيع
وحرم الربوا) بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى (واقول) هذا هو الصواب
لان الثابت بالاشارة على ماذكروه لايكون مقصودا اصلا كما صرحوا به

وهو باطل لان الخواص والمزايا التى بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر فى كتب المعانى ان الخواص تجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعى بما لا يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شئ يثبت ولا يقصد ليس فى مثل هذا المقام مثال الدال بالمطابقة (نحو للفقراء المهاجرين) فانه عبارة (فى ايجاب السهم) من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابقى له (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لى فكذا) حال كون هذا الكلام من الزوج (جواب ارضاء لقولها نكحت على امرأة فطلقها) فانه فى طلاق تلك المرأة عبارة وهى جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء (و) مثال الدال بالالتزام (نحو واحل الله البيع وحرم الربوا) فانه عبارة (فى التفرقة) بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقى وقد سبق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا ﴿واما الدال باشارته فادل بها﴾ اى باحدى الدلالات الثلاث (على ما ليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافى كونه مقصودا فى الجملة كما سبق (بشرط كون اللازم ذاتيا) اى متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطته لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس (او) متقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اى اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كآية الربوا) فانها اشارة (فى) بيان (الحل والحرمة) وهو المعنى المطابقى لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لى فكذا) فانه اشارة (فى) طلاق (مريدة الطلاق) اى طلاق ضرتها حيث قال نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسمين احدهما الذاتى والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول نحو (قوله تعالى وعلى المولود له) الآية فانه اشارة (فى ان النسب الى الآباء) وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لا جزأ للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثانى نحو قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (فى زوال ملكهم) عما خلفوا فى دار الحرب لان الفقر به لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم

شيأ ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شئ لاجزءله كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعى اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه فلن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد به السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك ﴿قلنا﴾ الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لايملكونهم بالاستيلاء لاعن اموالهم والاضافة لاتصلح قرينة لما ذكره لان غاية مايلزم من ذلك ان تكون الديار والاموال ملكالهم حال اخراجهم وهو لاينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اى الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لايفيد القطع (وكذا الثانى) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة (فى الاصح) ذهب الامام ابوزيد الى ان الاشارة قسمان مايكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة ومالايكون موجباله وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة السرخسى واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وماذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى هى (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لانضمامه بالسوق (على الثانى) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه الصلاة والسلام فى حق النساء تقعد احداهن فى قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لاتصوم ولاتصلى بعد قوله عليه الصلاة والسلام انهن ناقصات العقل والدين سبق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى وهو معارض بما روى ابوامامة الباهلى رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح ﴿ واعترض ﴾ بانه لامعارضة

(لان)

لان المراد بالشطر البعض لاالنصف على السـواء ولوسلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصباء وربعهـا ايام الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلاة وتركهما ﴿واجيب﴾ بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة مابين ستين الى سبعين على ماورد فى الحديث وترك الصـوم والصلاة مدة الصبـاء مشترك بين الرجال والنساء فلايصلح سببـا لنقصان دينهن (وله) اى للدال باشـارته (عموم كالاول فى الاصح حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الائمة اما الثـابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لايحتمل التخصيص لان معنى العموم فيمايكون سياق الكلام لاجله فاما ماتقع الاشـارة اليه من غير انيكون سيـاق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لايسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لان الثـابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشـارته ولهذا قلنـا فى اشارة قوله تعـالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطئ للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم انيكون الولد وامواله ملكا للاب باشارته ﴿ واما الدال بدلالته فادل على اللازم ﴾ لابالذات (بل بمناط) اى بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما فى القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم فى كل من الاولين ذاتى وفى الثالث متقدم ومابواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لابالرأى اخرج القيـاس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعـالى مثلا ولاتقـل لهمـا اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السآمة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم هو الحرمة فاظهـار السآمة بكلمة اف هو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف فى الايذاء فثبت الحرمة فيهـا ايضـا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعى حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة البـاقى (ولذا) اى ولانفهـام مناط الحكم بدون الرأى (تثبت بها) اى بدلالة النص (الحدود والكفارات)

فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى
الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية
للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتى
ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الجرايم وآثامها ومعرفة
ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ
(لا) يمكن اثباتها (بالقياس) المبنى على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها
على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف
القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول) الذى قاله بعض
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى (بانها) اى دلالة النص (قياس جلى)
لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة
التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى
(فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها
قد يكون جزأ) من الفرع كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع
اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه
لا يكون جزأ من الفرع اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة يفيد الوحدة هى
ليست جزأ مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم
فمثله ايضا ممتنع فى القياس بالاجماع واشار الى الثانى بقوله (ولثبوتها) اى
الدلالة (قبله) اى القياس الشرعى فان كل واحد يفهم من لا تقل له اف
لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا
واشار الى الثالث بقوله (ولانفهام مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم
مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه فى نوع
الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتى فى باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع
بقوله (ولان الفرع فيه) اى القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل
(او اعلى) منه رتبة وقوله (وكل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل
اى كل من المساوى والاعلى قسمان احدهما (جلى) اى اتفق على تعيين
طريق مناطه (و) ثانيهما (خفى) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر
الى الجلى وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام
الاربعة بمثال فمثال المساوى الجلى (كغير الاعرابى) الملحق (به) اى بالاعرابى
المنصوص فى وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان

فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع
في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه الصلاة والسلام ما اوجبها
عليه لكونه اعرابيا اوصحابيا ونحو ذلك لجنايته على صوم رمضان فيجب
على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص (و) مثال المساوى الخفى
نحو (وقاعها) اى وقاع المرأة فى نهار رمضان الملحق (بوقاعه) اى الرجل
المنصوص عليه فى ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم
المشتركة بينهما وقال الشافعى رحمه الله تعالى لاتجب عليها لانه المباشر دونها
بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية ﴿قلنا﴾ تمكينها مباشرة وفعل كامل
كما فى الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ماقيل لانسلم ان سبب الكفارة
هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة
بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشتم) الملحقين (بالتأفيف)
المنصوص فى الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص
دفع الاذى بخلاف قول الآمر بقتل عدوه لاتقل له اف واقتله فمدار
الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشتم فى ذلك المعنى اعلى
واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لايحنث من ضرب بعد الموت
فى والله لايضربه ويبر فى ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض من
حلف لايضربه كما فى لايؤذيه (و) مثال الاعلى الخفى نحو (الاكل والشرب)
فى نهار رمضان الملحقين (بالوقاع) المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة
المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة فى الوقاع وهو كونه جناية على الصوم
فانه الامساك عن المفطرات الثلاث بل ايجابهما لها اولى من ايجاب الوقاع
لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما فى النهار
وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب (وحكمه) اى حكم الدال
بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية
(يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم
على الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ماقيل ان المقصود المنصوص
الذى هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كآية التأفيف
والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها
الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض
الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله

امران التنبيه على الاعلى او بالشئ على مايساويه اما الاعلى فنوعان
قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف فيه
ثم قال ﴿ ان قيل ﴾ اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه
بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا لاثبات
مايندرئ بالشبهات ﴿ اجيب ﴾ بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم
مناطه على مقدمة شرعية لافهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته
لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي لاقطعية دليل مناطيته
ولاقطعية تعدى الحكم الى الملحق ولاقطعية كونه اعلى اومساويا ﴿ اقول ﴾
فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى القطعي والظني غير مستقيم لما عرفت ان
عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد * واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم
الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما فان هذا القائل قد اختار انهما
على الاطلاق مفيدان القطع * واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن
قطعيا لايكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابعة لقطعية الدليل .ولاشك
ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية * واما رابعا
فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم
الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمه حكم الفرع ﴿ لايقال ﴾
الظن من اختلافهم في ان طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى مثلا الظن
في مورد حديث الاعرابي من الاختلاف في ان طريق فهم المناط يفضى
الى انه الجناية المطلقة او المقيدة ﴿ لانا نقول ﴾ الظن الناشئ من الاختلاف
انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لايخفى وليس الكلام فيه وانما هو في الظن
بالنظر الى المستدل وذلك لايفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى
القطعي والظني ويقال في جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم في المسائل
الجزئية لاينافي قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل لاينافيها ايضا فان
الشافعي رحمه الله تعالى قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر
ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لايعبأ به
كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهى عنده
قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلاينافي
القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون
الاشارة عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة

النظم والمعنى وفى الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على الدلالة ﴿ فان قيل ﴾ المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص ﴿ اجيب ﴾ بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة القص الوارد فيه (ويمتنع تخصيصها) بالاتفاق لكنهم اختلفوا فى سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها) لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع العموم (وقيل) العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجرى فى المعانى ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذا ثبت) معنى النص (علة) للحكم (لايحتمل ان لايكون) ذلك المعنى (علة) له فى بعض الصور لان المعنى شئ واحد لاتعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصص لايكون علة لهذا الحكم فى بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له وهو محال ﴿ واما الدال باقتضائه ﴾ الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر (فهو دل على اللازم) هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صورة العبارة والاشارة (المحتاج اليه) خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقى فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عنى بالف) فان هذا الكلام (يقتضى البيع ضرورة) اى لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبده بطريق النيابة عن الغير لايجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق كذا فى التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الآمر كانه قال اشتريته منك

فاعتقه عنى والمأمور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك
فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل
عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عنى ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق
على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى مبيعا منى بألف كذا فى التلويح
﴿اقول﴾ فى التحقيق بحث لان البيع لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين
وهو غير الاقتضاء الذى كلامنا فيه لانه امر شرعى كما عرفت والتضمين لغوى
ولو عمم كما هو رأى البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية
ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما متقدما
بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذى
ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى
ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه
ان يقدر هكذا بع عبدك منى بألف ثم اعتقه نائبا عنى فليتأمل واذا ثبت
البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اى مع البيع (شروط تحتمل
السقوط) لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا
اذن له الولى فى التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف
لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر ويستغنى الهبة عن
القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمه عن القبول وهو ركن فيه لكنا
نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول فى البيع مما يحتمله كما فى التعاطى
الا القبض فى الهبة اذ لا يوجد هبة توجد الملك بدون القبض ففى الصورة
المذكورة يقع العتق عن المأمور لا عن الآمر (وهو) اى الاقتضاء (ثابت)
يعنى ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلافا لزفر) فانه
لا يقول بالاستدلال به (بلا عموم) حال من الضمير فى الثابت اى ملتبسا ذلك
الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعنى ان اللازم
المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات
جميعها بطريق العموم (خلافا للشافعى رحمة الله تعالى) فان المقتضى على
لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة
على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجدت تقديرات متعددة يستقيم

الكلام بكل واحد منهـا فلاعموم له عنده ايضـا بمعنى انه لايصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثبـاته ضروريا لان مدلول اللفظ لاينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى (لانه) اى المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلادلالة على اثبات ماوراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه (و) لان (العموم للفظ) اى مختص به لايوجد فى المعنى كما سبق والمقتضى معنى لالفظ فلايوجد فيه ٣ العموم ﴿فان قيل﴾ اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء ﴿قلنا﴾ العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق مابين عموم المقتضى بالصفة وعوم المقتضى بين هذا ٤ ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثانى الى الثانية (فتبطل نية الثلاث فى اعتدى للموطوءة) هذا شروع فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى للامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعيـا اذ الضرورة تندفع به والثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لاتطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز (و) تبطل ايضـا نية الثلاث (فى انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصـاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل ان مايفهم لغة ليس محلا للنية وماهو محل لهـا لايثبت لغة بل اقتضـاء ينافى العموم (وكذا) تبطل نية الثلاث (فى طلقتك) فانه وان دل لغة على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لاحادث فى الحـال فكان ينبغى ان يلغو الانتفـاء الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت تصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لالغة ﴿فان قيل﴾ صيغ العقود والفسوخ خرجت عن الاخبـارية الى الانشـائية وماذكرته مبنى على الاخبارية ﴿قلنا﴾ ليس معنى خروجهـا الى الانشائية ان لايبقى جهة الاخبارية اصلا والالماعمل

---

٣ والحق انه لا عموم له اذا كان ثمه تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلايقدر الجميع واما اذا تعين احدهما بدليل عقلى او من كان حكمه فى العموم والخصوص كحكم المظهر الملفوظ فظهر ان المقتضى منه عموم كذا فى اصول ابن حاجب وشرحه (منه)

٤ اونقول العتق المضاف الى العبد اقتضى بيعا واحدا مضافا اليهم فيكون المضاف اليه مع عمومه هو متعلق المقتضى لانفس المقتضى (منه) بلفظ الجمع احتيج ليصح به المذكور ولا ينتفى صيغة العموم عنه وانما المقتضى هو البيع المضاف الى العبيد المذكور لفظا (منه)

حال انشائيتها باخبارتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لايقع شئ فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولا انه لايقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لايدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولامعنى للانشاء الاهذا * وثانيا ان خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب لايوجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما * وثالثا انه لوكان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر آخر * ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلقى نفسك) فانه مختصر من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلايتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لااقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة اوحكما وهو المجموع والاول الموجب والثانى المحتمل كما سبق فى باب الامر ٩ولم تجزئة الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لاينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا (والبائن كالطالق) فى ان البينونة الثابتة به انما هى بطريق الاقتضاء (الاان) بينهما فرقا وهو ان (البينونة تتنوع الى خفيفة) وهى التى تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد اواثنين (وغليظة) وهى التى تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلاث (فصحت) اى اذا تنوعت البينونة الى النوعين صحت فيها (نية الثلاث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو اونوى مطلق البينونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك فى المغصوب يثبت فى ضمن الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالمحل فى الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو فى نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول بالمحال لاتتنوع الى النقصان والكمال كالرمى فانه فى نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولوسلم اتصاله به فلانسلم تنوعه ههنا

٩فان قلت لم تجزئة الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار الذى فى البائن لاعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ (منه)

كيف وتنوعه بالعد فيكون اصلا فى التوبع فلا يثبت مقتضى والالكان تبعا ولئن تنوع بغيره لايكون محتملا للطلاق فانه حينئذ انما يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شئ منهما محتملا له نفسه (وتبطل) كما تبطل نية الثلاث فى اعتدى وان طالق وطلقتك (نية تخصيص فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل بأن قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة الا فى رواية عن ابى يوسف (ومفعول) كما اذا قال ان اكلت او لا اكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة ٢ كما سبق (وسبب) كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه (وصفة) كما اذا قال لاأتزوج ونوى كوفية او بصرية (فى اليمين) متعلق بالتخصيص ﴿فان قيل﴾ هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعى والعقلى واما اذا قيد بالشرعى فلا اذ لا يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا ﴿قلنا﴾ الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فتكون صحة الحلف على الأكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول (كمكان) اذا قال لاخرج ونوى مكانا دون مكان (وزمان) كما اذا نوى فى المثال المذكور زمانا دون زمان فهاتان النيتان باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعى وان منعه الآمدى ثم سلم وبين الفرق ولذا اورد هاتين الصورتين فى صورة الاتفاق بخلاف صور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفى الحقيقية يستلزم نفى كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص ﴿قلنا﴾ منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل ماسيأتى على ان دليله لايفيد الاعموم والمعنى والكلام فى العموم الذى هو من عوارض اللفظ (والمصدر المنفى) كما فى الصور المذكورة (وان ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لايعم) كما لايعم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع) ذلك المصدر فحينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضى ابى هاشم (كالمساكنة) فانها لما تنوعت الى كاملة وهى ان يسكنا فى بيت واحد لابعينه وقاصرة وهى ان يسكنا فى دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا بناء

---

٢ لان الاكل اسم للفعل والمأكول محله والفعل لايكون بدون محله فثبت المحل مقتضى وحنثه بكل طعام لحصول المحلوف عليه فلا يكون من باب العموم (منه)

قلنا الحنث لحصول المحلوف عليه لا لعموم المقتضى فبطل الاستدلال (منه)

على انفهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلانية والخروج فانه لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف مالو نوى فى الاول المساكنة فى مكان بعينه وفى الثانى الخروج فى مكان بعينه حيث لم تعمل نية اصلا (هو الصحيح) لا ماذهب اليه صاحب الكشف ولاماذهب اليه ابو هاشم اما الاول فلماسيأتى ان نفى الحقيقة ينافى اثبات بعض الافراد وماذكر فى الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثانى فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه لامن حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما (الا اذا اظهر) استثناء مما بقى بعد الاستثناء الاول يعنى ان المصدر الغير المتنوع لايعم الا اذا اظهر بان يقال مثلا لا آكل اكلا ونوى كلا دون اكل يصح (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها اذا اظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها * ولما ورد ههنا ان فى هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله (والحنث بكل)اى بكل جزئى من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك فى كل من الصور المذكورة لليمين (لوجود المحلوف عليه) فى تلك الجزئيات (لا للعموم) المنافى للاقتضاء ونفى نفس الحقيقة ﴿فان قلت﴾ لاشك فى صحة قولنا ان اكلت اولا آكل الا الخبز او ان اغتسلت الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا اخرج الا مكان كذا اوزمان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء ﴿قلت﴾ هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة المحذوف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفى نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى مأكولا دون مأكول او اكلا دون اكل فقد نوى مالا يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فلذا فسروه ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءتى لاريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفى الجنس ونفى الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل فى الدار بل رجلان اورجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل بل رجلان اورجال فاندفع ماذكر التلويح ان المصدر فى قولنا لا آكل اكلا للتأكيد والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية

(وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى والمعتزلة جعلوا ما اضمر فى الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام ما اضمر لضرورة صدق المتكلم وما ضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط فى مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ماوراءه محذوفا اومضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة ليتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اى علامة المقتضى (ان يصح به المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة فى الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح (وشرطه) اى المقتضى (ان لا يلغى) المذكور (عند ظهوره)اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام فى بيان العلامة فقيل فى توجيها أى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله ﴿ اقول ﴾ لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما فى الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق وليس ذلك فى وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده فى غيره جعلته شرطا لا علامة (و) شرطه ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون المقدر ادنى من المذكور اومساويا له فان الشئ قد يستتبع مثله لا ان يكون

اعلى منه واصلاله ولهذا قلنا اذاقال لامرأته يدك طالق لايقع الطلاق لان اليد لاتستتبع النفس وقلنا الكفار لايخاطبون بالشرائع لانفروع الايمان لاتستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لايثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلايثبت تبعاالى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة) فى افادة الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (الا عند المعارضة) فان دلالة النص حينئذ يترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها

﴿ فصل ﴾

لما فرغ من لاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء فقال (استدل بوجوه) أخر غير ماذكر (فاسدة) عندنا منها (مفهوم المخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لاتظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم اومساواته فيه والا استلزام ۹ ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لامخالفة ومنها ان لايكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان الغالب كون الربائب فى الحجور فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه ومنها ان لايكون لسؤال سائل عن المذكور اولحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل فى الغنم السائمة زكاة فيقول فى الغنم السائمة زكاة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة لاالعلوفة ومنها ان لايكون لجهالة المخاطب بان لايعلم وجوب زكاة السائمة ويعلم وجوب زكاة العلوفة فيقول الرسول فى الغنم السائمة زكاة فان التخصيص حينئذ لايكون لنفى الحكم عماعداها بل للاعلام ومنها ان لايكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل فى الغنم زكاة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخصص الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السائمة زكاة لئلا تخصص قال الآمدى وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم

۹ اى بدلالة النص يعنى ان شيئا من الاولوية والمساواة لوظهر كان الحكم فى المسكوت عنه باثباته لابد لالة النص هذا اذالم يحتج الى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة لاتدرك باللغة واما ان احتيج اليها فبالقياس (احدرومى)

(فى)

في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص اولايجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد (فانه لوثبت فبنقل) يعني ان مفهوم المخالفة لوثبت فاما ان يثبت بلادليل وهوباطل بالاتفاق اوبدليل عقلي ولامجال له في اللغة فتعين انه لوثبت ثبت بنقل (و) ذلك النقل لايجوز انيكون بطريق الآحاد اذ (الآحادمتعارضة) فلايفيد الظن لانها انما يفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الاالشك واللغة لاتثبت بالشك (ولامتواترا وشبهه) ليحصل العلم اوطمأنينة الظن والالما اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلامفهوم) مخالفة اصلا (قيل) في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلايدل) احدهما (عليه) اى على الآخر ﴿اقول﴾ فيه بحث لان الخصم لايدعي الوضع حتى يرد عليه كيف ولوادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق (وهو) اى مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهونفي الحكم عمالم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذي سيأتي اوالعلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور وقال به ابوبكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية (لفهم الانصار عدم) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال (من قوله عليه السلام الماء من الماء) اى الغسل بسبب المني وهم من اهل اللسان فلولا ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل (من اداة العموم) وهي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجناية والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (وهو) اى عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء لايجب انيكون عيانا البتة بل (قديثبت عيانا) كالانزال (وقديثبت دلالة) كما في التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم (و) النوع الثاني مفهوم (الصفة) لايراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم ولي الواجد وظرفي الزمان والمكان وغيرهما منعناه وقال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية) فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا ﴿اقول﴾ قدوقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لايصلح

للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام فى تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل النفرة (اما لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم البعض) اى لفهم المتقدين لافادته النفى عن الغير قصد ذلك النفى فى الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفى الفضل عنهم (اولانفهامه فى الجملة) ولو من القرائن وفى المقام الخطابى المحض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من لايقول به كالكرخى وابى الحسين البصرى وعبدالجبار من المعتزلة وابن الشريح من الشافعية (لان عدمه) اى عدم الشرط (يوجب عدم المشروط) والا لايكون شرطا (قلنا) ماذكرتم انما هو فى الشرط الاصطلاحى كالوضوء للصلاة و (هذا الشرط) الذى نحن بصدده (لغوى) وهو الذى دخل عليه حرف الشرط وهو لايجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا أوعلة وانتفاء شئ منهما لايوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضى ابى بكر وعبدالجبار (لانها) اى الغاية (آخر) والا لاتكون غاية (فلو) لم يكن مابعدها مخالفا لما قبلها فى الحكم بل (دخل مابعدها) فى حكم ماقبلها (لاتكون) الغاية (آخرا) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام فى الآخر) نفسه (لافيما بعده) يعنى سلمنا ان مابعد الغاية لودخل فى حكم ماقبلها لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذلم يقل احد بدخول مابعد المرافق فى الغسل وانما النزاع فى نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق ﴿واعترض﴾ على هذا الجواب بان النزاع اذا كان فى حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم ﴿اقول﴾ كونه مذكورا لاينافى عد حكمه من المفهوم كما فى الاستثناء وانما ينافيه لولم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ماقبل الآخر (وهذا) اى مفهوم الغاية (قد يعد من) قبيل (الاشارة) قال صاحب البدائع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح فى بحث المعارضة

(والترجيح)

والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم (للدلالة) قولنا (لا فاضل الا زيد على) نفى كل فاضل سوى زيد و (اثبات كونه فاضلا قلنا هو) اى كونه دالا على ذلك انما هو (من خصوصية المقام) وهى كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضى ابوبكر والغزالى وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر (فى الحصر) وان احتمل التأكيد (لقوله عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق (و) لقوله عليه الصلاة والسلام (انما الاعمال) بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اى الحصر لم ينشأ الا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلى موجب فينتفى مقابلة الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية ﴿فان قيل﴾ لا نسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافى ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما فى الاضافة اليهما ﴿قلنا﴾ انه يفيد نفى الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحد بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له * لا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاآن بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد قد تعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله اوبعضه سماع لعمرو * لا نا نقول لا مجال له ههنا فانه وجودى لان اللام للاختصاص ولاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما فى ملكية الدار لزيد فانه ظاهر فى الاستقلال اذ ما لعمرو غير ما لغيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم (العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره (يبطل نص العدد) فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم فى ثلثة قروء (قلنا التعميم) الذى نقول بجوازه انما هو بعلته لاسيما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت (بدلالة النص) فى حكم المنصوص كما سبق (لا به) اى لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشئ ليس تعرضا لعدمه (والمذهبان) اى القول بمفهوم العدد والقبول بنفيه

(مرويان عن مشايخنا) فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق ولان الذئب فى معنى الكلب العقور فى انه يبتدئ بالاذى وكذا قوله العقعق غير مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله فى جواب قياس الشافعى السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن (مفهوم الحصر) ويراد به عرفا النفى عن الغير ويحصل بتصرف فى التركيب كتقديم ماحقه التأخير من متعلقات الفعل والفاعل المعنوى والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا فى العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ماهو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما اوغيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم فى العرب وصديقى خالد ولاخلاف فى ذلك بين علماء المعانى تمسكا باستعمال الفصحاء ولا فى عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيدان حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا مااختاروه وان اختاره بعض قائلا (اذ لولاه) اى لولا الحصر (لاخبر عن الاعم بالاخص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا فى مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لاقرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لماصدق عليه العالم فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولماصدق عليه مع بقائه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وماذلك الا بجعله لمعهود ذهنى (بمعنى الكامل) المنتهى فى العلم الذى تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور المعهود بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل الذى ذكرتم هو (المبالغة) وهى غير مطلوبة (لا الحصر) الذى هو المطلوب (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (ماقيل القرآن فى النظم يوجب المساواة فى الحكم) يعنى ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى فى الحكم المتعلق بها نفيا أواثباتا

(قال)

قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين المفردين او جملتين ناقصتين اوتامتين (يقتضى الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة فى مثل جاءنى زيد وبكر تثبت الشركة فى الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة تجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب الزكاة على الصبى كما لا تجب الصلاة عليه تحقيقا للمساواة فى الحكم لاشتراك الزكاة والصلاة فى العطف فوجب القول بالشركة فى الحكم (قلنا) المقتضى للشركة بينهما فى الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه) فان الاصل فى كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره لان فى اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة فى الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ماتتم به فى الافادة فقد عدمت الضرورة فى التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قديكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فتحتاج اليه ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها فى حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه اوذكر شرط له على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثانى فان قوله طالق لا يصلح خبرا لعبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا فى وقوع الثلاث لوكان مرادا وحيث وجد الخبر فى الثانى دل على انه مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثانى تعلق ايضا بالشرط ﴿اقول﴾ عد واو بين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيده ماذكرنا قول

الامام شمس الائمة ليس فى واو النظم دليل المشاركة بينهما فى الحكم انما ذلك فى او العطف (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيص العام بسببه) اى قصر العام اصطلاحيا كان اولغويا على سبب وروده اوسبب وجوده وعدم تعدينه ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافى عموم اللفظ ولايقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب وقال الشافعى ومالك رحمهماالله تعالى باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعى وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال السائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثانى وانما خصص من خصص (اذ لولاه) اى لولا اختصاص العام بالسبب (لجاز تخصيصه) اى السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اى فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه عما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و) ايضا لولاه (لم يكن لنقله) اى لنقل السبب (فائدة) فانه اذا عم السبب وغيره يكون نسبته اليهما سواء فلاتبقى فى ذكره فائدة (و) ايضا لولاه (لم يطابق) الجواب (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفى مثله عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض) من الافراد فى الحكم (قطعا) يعنى يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لايحتمل التخصيص بدليل يدل عليه يكون السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثانى (الفائدة) من نقل السبب (لاتنحصر فيه) اى فى خصوص الحكم به بل قديكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة (و) قلنا عن الثالث (المطابقة) انما هى (الكشف لاالمساواة) يعنى ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولانسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) اى العام (بغرض المتكلم لانه) اى المتكلم (يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اى بناء كلامه

فى العموم والخصوص (على مايعلم من غرضه) وجعل ذلك العرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم لايكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك موجب الصيغة بمجرد التشهى) من غير موجب يعتد به (وعمل بالمسكوت عنه) وهو غرض المتكلم ولايخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح اوالذم فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لايجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (حمل المطلق على المقيد مطلقا) اى سواء اقتضاه القياس اولا كاذهب اليه بعض الشافعية وقدسبق بحثه مستوفى فلاحاجة الى الاعادة (اوان اقتضى القياس) كاذهب اليه بعض آخر من الشافعية (لان القيد) لكونه وصفا زائدا (يجرى مجرى الشرط) فى ان انتفاءه يوجب انتفاء المتعلق به (فيوجب) القيد (النفى فى المنصوص) بالنص (و) لما كان النفى مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفى (فى نظيره) اى فى نظير المنصوص ايضا بطريق القياس (قلنا) حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل (هو تعدية للعدم الاصلى) وهو عدم اجزائه غير المقيد فى صورة التقييد لما سبق فى مفهوم المخالفة (و) الثانى ان هذا القياس (ابطال للحكم الشرعى) الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا (و) الثالث انه (قياس فى مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم فى المقيس وانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء القيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلايجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد ﴿فان قيل﴾ المطلق ساكت من المقيد غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات فيكون المحل فى حق الوصف خاليا عن النص ﴿اجيب﴾ بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء وجد القيد اولم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لابالنفى ولا بالاثبات انه لايدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولانسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب

القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد اوغيره ﴿اقول﴾ هذا الكلام مع مافيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور فى كتب الشافعية ان المطلق مادل على شائع فى جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة وفسر هذا المعترض فى حواشى شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فحينئذ لايجوز ان يكون المعدى وجوب القيد لانه ينافى التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافى امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل ﴿ومن المباحث المشتركة﴾ بين الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى مايحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبدالله البصرى والثانى اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه فى تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعى قال فى التلويح لايخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ماهو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغى ان يراد اظهار المراد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء ﴿اقول﴾ يؤيد شرط السبق امران الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج بجملتها يحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعرف هو البيان الذى يلحق الكتاب والسنة والثانى حصرهم البيان فى الخمسة اوالاربعة فانه لواريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لايجب ان يكون كلاما والا لخرج بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع

والمولى كما سيجيء ولهذا قلت (هواظهار المراد) سواء كان بالقول اوالفعل اوالسكوت * لايقال يخرج به بيان التقرير اذلااظهار ثمه * لانا نقول دفع احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد مااقتضاء الظاهر (بعد) سبق (ما) اى كلام اوفعل (له) اى للبيان (تعلق ما به) اى بذلك الكلام اوالفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها (قولا كان)ذلك البيان (اوفعلا) ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال (لبيانه عليه الصلاة والسلام الصلاة والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم ولما ورد البيان بهذين الحديثين لابالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله) عليه الصلاة والسلام (صلوا) كما رأيتمونى اصلى (وخذوا) عنى مناسككم (دليل بيانيته) اى بيانية الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام) فانه عليه الصلاة والسلام بين مواقيت الصلاة للنبى عليه الصلاة والسلام بالفعل حيث امه فى البيت فى اليومين ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى فى اليومين فى وقتين فبين له المواقيت بالفعل (ولان) البيان عبارة عن اظهار المراد ولاشك ان (الفعل ادل) من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لايجرى فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الايرى انه عليه الصلاة والسلام امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حلق بنفسه حلقوا فى الحال فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل لايكون بيانا لانه (يطول) اى يكون اطول من القول (فيتأخر البيان) اى لو بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لانسلم ان الفعل اطول من القول اذ (قد يطول) البيان (به) اى بالقول طولا (اكثر مما) اى من الطول الذى يحصل (بالفعل كهيئات الركعتين) فانها لو بينت بالقول ربما يستدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من القول (فلا تأخر) اى لانسلم لزوم تأخير البيان (للشروع فيه) اى فى الفعل (بعد الامكان) يعنى تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع فى الفعل عقيب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا طال ومثله لايعد تأخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار فى الحال فبقى فى سيره شهرين حتى دخلها فانه لايعد مؤخرا مبادرا ممتثلا بالفور

(ولوسلم) لزوم تأخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا يعتدبه واما التأخير الذى جوزناه (فلايثار اقوى البيانين) وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق (على) ان تأخير البيان لايمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولاشك (انه لم يتأخر عن) وقت (الحاجة) فيجوز وسيجئ توضيحه انشاءالله تعالى (فاذا وردا) اى قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا) كما طاف عليه الصلاة والسلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد (و) ذلك لايخلو امان يعرف السابق اويجهل فان (عرف السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به (واللاحق تأكيد) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما) اى فالبيان احدهما من غير تعيين (وان اختلفا) اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وامر بطواف واحد (فالقول) اى فالبيان هو القول لاالفعل (تقدم) ذلك القول على الفعل (اولا والفعل ندب له) اى للنبى عليه الصلاة والسلام ان فعله على طريق الندب له (اوواجب عليه) على وجه (يخصه) ولايسرى وجوبه للامة وانما حملناه عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من اهمال احدهما (وهو) اى البيان على مااختاره المحققون (خمسة) بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق اوغيره والثانى بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام اواللازم له كالمدة الثانى بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير اومعه الثانى بيان التغيير والاول اماان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى أكده بما قطع الاحتمال اومجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما فالثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير ﴿اقول﴾ يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الاان يراد بالتفسير معنى اعم مما مر فى المفسر فحينئذ يدخل البيان الغير الشافى فى بيان التفسير الاول (بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز) ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ولاطائر يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل فى غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته (و) احتمال (الخصوص

ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير فان ماقبله لمااحتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسيرا لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون اذالحقيقة مرادة لان التفرق ليس للمعنى المجازى اذ لاوضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت المعنى الشرعى (و) الثانى (بيان تفسير وهو ايضاح مافيه خفاه) من المشترك اوالمشكل اوالمجمل اوالخفى وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح كبيان النبي عليه الصلاة والسلام قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول والفعل وبيانه عليه الصلاة والسلام وقوله تعالى وآتوا الزكوة* بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه الصلاة والسلام مقدار مايقطع فيه ومحل القطع فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عليه الصلاة السلام لاقطع فى اقل من عشرة دراهم وبقطعه يدسارق رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله أنت بائن بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعانى فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر) اى صدر الكلام (باظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر لايتناول بعض مايتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض (كالتخصيص) فانه بيا تغيير عندنا وتفسير عند الشافعى وقدسبق فى بحث العام (والاستثناء) فانه بيان تغيير بالاتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير (والشرط) فانه بيان تغيير الاعند شمس الائمة وابى زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذى يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب فى الحال الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولاحكم للكلام فى قدر المستثنى اصلا فلاتبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لااظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما

فرق بطريق (آخر) كما سيجيء واما (النسخ) فانه وان لم يكن تغييرا
بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عندالله بيان نهاية مدة الحكم فسمي بيان
تبديل للجهتين (والصفة) نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال
ملحق بها (والغاية) نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبدل
البعض) نحو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فيخرج غير المستطيع * واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير
لاطراد تغييرها والا فلا حصر فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه
قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت
فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها
الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تلخيص
الجامع (ويجوز تأخير) بيان (التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا) عن
وقت (الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز * اعلم ان
تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال
وما روي عن بعض الاصحاب من وضع العقالين في آية الخيطين قبل
نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت
فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا ٦ وقيل
يمتنع مطلقا وقيل يمتنع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المجمل وقيل يجوز
في المجمل ويمتنع في غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجمالي كان يقال
هذا العام مخصوص او سيخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان
الاجمالي والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير
والتفسير واما امتناعه في بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير
البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات
بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا لنا في جوازه في التقرير
والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه ٧ حيث اريد به التفسير لا التغيير
لانه حمل على بيان ما اشكل عليه عليه الصلاة والسلام من معانيه ولان البيان
في اللغة الايضاح ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد
بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير بل اولى
ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه الصلاة والسلام فليكفر عن يمينه
ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه الصلاة السلام التكفير معينا بل قال

٦ كالنكرة المراد بها معين وكان للتخصيص وكبيان الاسماء الشرعية من الصلاة والزكاة وكبيان النسخ فيكون اربعة اقسام (منه)

٧ فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه هو البيان التفصيلي وتأخيره جائز عند ابي الحسين لا الاجمالي قلنا المذكور في الآية مطلق فالتقييد بلا دليل غير جائز قيل لو صح هذا يلزم صحة التأخير عن وقت الحاجة ايضا (منه)

فليستثن اويكفر ثم لما اشترط الاتصـال فى بيان التغير وكان التخصيص
تغيرا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره
استدلالا بوجوه ثلاثة الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثانى
انه تعالى قال لنوح عليه الصلاة والسلام فاسلك فيهـا من كل زوجين
اثنين واهلك الامن سبق عليه القول والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص
بقوله انه ليس من اهلك الثـالث انه تعـالى قال انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم فلمـا سمعـه ابن الزبعرى قال لرسول الله عليه
الصلاة والسلام انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى
عبدوا المسيح وبنوا مليح عبـدوا الملائكة ثم نزل قوله تعـالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى عزيرا وعيسى والملائكة
وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد)
للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام (فيكون نسخا) لما سيأتى لان تقييد
المطلق نسخ فلايضره التراخى بل يلزمه والى رد الثانى بقوله (والاهل
لم يتناول ابن نوح) لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولاشك ان من لا يتبع الرسول
لايكون اهلا له بهذا المعنى لا انه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه
ليس من اهلك فعلى هـذا يكون الاستثنـاء بقوله الامن سبق عليه القول
منقطعا (ولوسلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة
(فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الامن سبق عليه القول لان الاستثناء
حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخى وحينئذ معنى قوله
تعالى انه ليس من اهلك اى انه ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول
فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) فى قوله تعالى انكم وما تعبدون
(لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده
ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز اوالتغليب لا انه خص بقوله ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى الآية (لانهم) يعنى ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة
(خصوا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخى المخصص فيلزم
تراخى المغير (اما التخصيص فقصر العـام على بعض متنـاوله) ولم يقل
بعض افراده ليتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة
ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص فى العرف لكنه لايكون مغيرا

مطلقا كما سبق فى بحث العام والمقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج به
الاستثناء والشرط ونحو هما كما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا
فى اصطلاحنا (موصول) للعام فى النزول والورود (حقيقة) وهو
ظاهر (او حكما للجهل بالتاريخ) فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته
للعام فخرج به المفصول المتراخى فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع
المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق وانما
جازية لخروج الواجب عن نحو والله خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير
لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته تعالى ﴿فان قيل﴾ البيان مؤخر والعقل
ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به ايضا وهو محال
بالاجماع ﴿قلنا﴾ الواجب تأخر صفة مبينته لا ذاته والفرق بين التخصيص
والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم اورفعه محجوب عن نظر
العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب (و) يجوز التخصيص (بالعادة)
يعنى ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام
تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذى
يباع فى السوق ويكبس فى التنانير وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه
الحقيقة اللغوية و لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام
وذا هو المتعارف قطعا فينصرف الكلام اليه (و) يجوز ايضا (بنقصان بعض
الافراد) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى كذا لا يقع على
المكاتب (او زيادته) كالفاكهة لا تقع على العنب (لا القياس) يعنى لا يجوز
تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام
قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص
فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد
واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما
صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (ولا الاجماع)
لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخى وان وقع ذلك صورة
فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة (و) يجوز التخصيص
(بالكتاب له) اى للكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضى ابى بكر وامام الحرمين
اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل
على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر وكذا عندنا لكن

اذا اتصل العام الخاص المتأخر اذلو تراخى كان ناسخا وبقى العام فى الباقى قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى يخصصه الخاص تقدم اوتأخر اوجهل التاريخ (و) يجوز التخصيص بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اى بالسنة (لهما) اى للكتاب والسنة * اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة متواترة اومشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب اوجهل التاريخ لانه حينئذ يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لايعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة اومشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيها تنسخ العام فى قدر ماتناولاه * واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب * واعلم ان السنة كما سيأتى ان شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال فى الصوم بعد نهى الناس عنه واما الثانى فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة ﴿ واما الاستثناء ﴾ لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات فى المنقطع ولذا قسم الى قسمين فقيل (فمتصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض مايتناوله صدر الكلام) احتراز عن الاستثناء المستغرق (عن دخوله) اى دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع (فى حكمه) اى حكم صدر الكلام وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما فى عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء فى (بالا واخواتها) متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض مايتناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك ﴿فان قيل﴾ استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند ابى حنيفة وابى يوسف ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج ﴿قلنا﴾ القياس ان لايصح لكنهما استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت فى الذمة ثمنا والمعديات التى لاتتفاوت كالمقدرات فى ذلك (وهو)

اى الاستثناء (تكلم بالباقى بعد الثنيا) اى المستثنى يعنى انه استخراج صورى وبيان معنوى اذ المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالى انشائى فلا يتصور فى الاخبار عن الخارج لاسيما من الماضى وفى العدد (كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ) فمعناه ليس له ذلك عمدا لا ان له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروى ولذا وجب الكفارة والشافعى رحمه الله تعالى حمله على المنقطع ❊قلنا❊ لا نسلم صحته فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه ❊ فان قيل ❊ المثال الجزئى لا يثبت القاعدة الكلية ❊قلنا❊ هو شاهد لا مثال قال (الشافعى) الاستثناء (من النفى اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد) فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهرى ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفى اذ لا توحيد فى نفى اله سواه اذا لم يحكم بثبوته (وللاجماع عليه) اى على انه من النفى اثبات وبالعكس (قلنا) فى الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفى (بالعرف الشرعى) لا الوضع اللغوى الذى كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجوب ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة (و) قلنا فى الجواب عن الثانى (مرادهم) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم الاستثناء من النفى اثبات (عدم النفى وبالعكس) اى مرادهم بالنفى فى قولهم الاستثناء من النفى عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام (ولو سلم) ان المراد بالاثبات والنفى حقيقتهما (فمعارض) ذلك الاجماع (بمثله) اى باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا * فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقى بوضعه ونفى واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنهية للوجود بالعدم وبالعكس فى ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها (وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون) الاستثناء (مما اوجبه الصيغة قصدا) لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (ولذا) اى لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا (لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار فى التوكيل بالخصومة)

بان يوكل بالخصومة رجلا غير جائز الاقرار اوعلى انلايقر عليه وذلك
لان اقتداره على الاقرار انما هولقيامة مقام الموكل لالانه من الخصومة
ولذ الايختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لاقصدا فلايصح استثاؤه
وجوزه محمد امالتناولها اياه بعموم المجازوهو الجواب مطلقا ٢اذ المحجور
شرعا كالمحجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لامفصولا
واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لايتناولها الخصومة
فصح بيان تقريره وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لايكون الاستثناء
على حقيقته (وكذا الانكار ٣) يعنى انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق
الاول لمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لاعين شى منهما فصح
الاستثناء احدهما لاعلى الثانى اذليس عملا بالحقيقة بوجه ولايصح عندابى
يوسف رحمه الله تعالى لالدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون ٤
استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتى (فى الاصح) احترازعما قيل
لايصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه اومجاز يتبعه ولاتبع
مع عدم المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقى نحوانت طالق ثلاثا الااثنين
(خلافا لابى يوسف) فانه يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءنى القوم
الافلانا كان بيان للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق فى استثناء
القليل لاالكثير وفى ظاهر الرواية لافرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم
بالحاصل بعدالثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ يصير متكلما به
(لاالكل) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدى كذا الاعبيدى (او
بالمساوى مفهوما) نحو امائى كذا الامماليكى فان كلامنهما باطل لاقتضائه
مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شى بعد الاستثناء لم يجعل متكلما
بما بقى فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء
نحو عبيدى كذا الافلاناوفلاناوفلانا ولاعبيدله سواهم جازلاحتمال الكلام
فى نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب) الكل المستثنى (بما يخرجه
عن المساواة نحوله على ثلاثة الاثلاثة الااثنين حيث يلزم اربعة) لوقوع
الاثنين فى درجة الاثبات لكونهما مستثنيين عن ثلاثة هى فى درجة النفى
لكونها فى محل الاستثناء عن ثلاثة مثبته والواحد الحاصل من ثلاثة الااثنين
اذا استثنى من ثلاثة هى فى درجة الاثبات يبقى اثنان فتجمعهما مع الاثنين
الاخيرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء الجمل (المتعاطفة

---

٢ فيدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار (منه)

٣ يعنى لووكل بالخصومة واستثنى الانكار لايجوز عند ابى يوسف (منه)

٤ لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطالا لها (منه)

ينصرف) الاستثناء (الى) الجملة (الاخيرة) لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتملة مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعى صرفه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ماقبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا ﴿ قلنا ﴾ لانسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون للاستقلال دخل فى منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله تعالى واولئك هم الفاسقون حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولاتفيد التوبة قبل شهادتهم بل ردها من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان التائب تقبل شهادته عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اى ان لم يمنع بعض مايتناوله الصدر عن دخوله فى حكمه ولابد فيه التعليق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن امابالنفى اوالاثبات نحوماجاء فى القوم الاحمارا اوالازيدا اذالم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحومازادالامانقص ومانفع الاضر بخلاف نحوماجاءنى زيد الاان الجوهرالفرد موجود ٢ (واماالتعليق فيمنع العلية) ويلزمه منع الحكم ضرورة * اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت الدار لايقع الطلاق بالاتفاق ايضافعندنا يمنعه العلية لانه داخل عليها لاعلى حكمها قصدا لانهاهى المذكورة دونه حتى ان المعتبر من الحكم ماهو بين الشرط والجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير وقوع الشرط لامطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لاينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعى بثلاثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كان بانعدام الاهلية والمحلية لاينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل ﴿ فان قيل ﴾ لما لم يتصل بالمحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق ﴿ قلنا ﴾ لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لوعلق بشرط لايرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاءالله تعالى واذا كان التعليق مانعا للعلية (فزمان) وجود (العلة) هو (زمان

٢ فالطلاق معدوم قبل دخول الدار وهذا بالاتفاق لكنهم اختلفوا فى ان عدمه هو العدم الاصلى الذى كان قبل وجود التعليق والاستمرار مضاف الى وجود الشرط كما هو مذهبنا وعند الشافعى عدمه ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فعدم الحكم عند عدم الشرط حكم شرعى مستفاد من نص التعليق عنده وعدم اصلى ثابت بهذا النص وهو ساكت عنه فعدم جواز نكاح الامة عن الطول عدم اصلى ليس بمستفاد من نص قوله تعالى فمن لم يستطع انما يثبت جواز نكاحها عندنا بعموم نص فانكحوا ما طاب لكم من النساء فان قلت كيف يعمل بالعمومات وجل ٤

وجود (الشرط) لان المانع حينئذ ينتفى (فجاز) اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق) اى تعليق مايصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك (بالملك) بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق اوكلما تزوجت امرأة فكذا اوبان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر اوقال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لامطلقا فحين وجود الملك وهو الشرط وجدت العلة بزوال مانعها وقال (الشافعى) التعليق يمنع (الحكم) بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا فى الحال اذلايؤثر التعليق فى قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانمايؤثر فى حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق فى منع الحكم لاالعلية بمنزلة شرط الخيار فى البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسى فان تعليق القنديل لايؤثر فى منع ثقله الذى هو سبب السقوط بل فى حكمه وهو السقوط ﴿ قلنا ﴾ اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلايتصور عليته بمجرد وجوده اللفظى واماشرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبـاتات فلايحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدى الى القمار فكأن القياس ان لايجوز البيع معه كمالايجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لاخبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذلو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهمـا فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانهمـا من قبيل الاسقـاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واماالاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لالمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذالزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية (فزمانها) اى العلية (زمان التعليق فلم يجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق بالملك) لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلماوجدت العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومبناه) اى مبنى النزاع بيننـا وبين الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (الايقاع) اى ايقاع الطلاق

ع المطلق على المقيد بالشروط واجب قلت لانسلم انه مطلق بل مقيد فان المطلق من قبيل الخاص لاشمول فيه ولاتعين (منه)

والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلايتصور قبل وجود
الشرط المعلق به فلاينعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) اى
وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع
من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولافلان من حلف لايعتق لايحنث
بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما
ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لايفيد الحكم وانما
الحكم بين مجموع الشرط والجزاء* وقول صاحب التلويح التحقيق فى الجملة
الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيدله
بمنزلة الطرف والحال حتى ان الجزاء اذا كان خبرا فالشرطية خبرية
وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد دال على ربط شئ لشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير
دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام
بمنزلة المبتدأ والخبر* قدرد بان ماذهب اليه الميزانيون لايخالف كلام اهل
العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة فى العلوم
والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول
ومسببية الثانى وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء
(وذكر مشيئة من لايظهر مشيئته) نحو ان شاءالله تعالى وان شاء الملك
وان شاء الجن ونحو ذلك (ابطال) لحكم الكلام (وعندابى يوسف) فانه
قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه
على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشروط وان كان اعداما للحال
ولكن عرضية الوجودله ثابتة عند وجود الشرط ولاطريق للوقوف
على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا (و) ذكر
مشيئة من لايظهر مشيئته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد) نظرا الى
صيغة الشرط (ويروى العكس ايضا) وثمرة الخلاف تظهر فى مواضع
منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله تعالى انت طالق فعند من قال
بالابطال لايقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم اواخر
بحرف الفاء اوغيره وعنده من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط
ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها
انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها انت طالق

(ان)

ان شاءالله فعندالقائل بالابطال لايكون يمينا فلايحنث وعندالقائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث ﴿ اقول ﴾ ينبغى ان تظهر ايضا فيمااذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغى ان يصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغى ان لاتصح (واذا دخل الشرط على الشرط) بان يذكر اولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط (المؤخر) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء (تأخر الجزاء) عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثانى مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول حينئذ يلغو ولايلغى كلام العاقل ماامكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثانى اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء للثانى مقدما عليه وفى مثله لايحتاج الى الفاء فصار كأنه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلايعتبر (او تقدم) الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فالتقدير ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثانى شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ماسبق وتقديم الثانى اولى لانه غير متصل بالجزاء (واذا تخللهما) اى الشرطين (الجزاء) اى دخل الجزاء بين الشرطين (كان) الشرط (الاول) شرطا (للانعقاد) اى لانعقاد اليمين (و) كان الشرط (الثانى) شرطا (للانحلال) اى انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهى كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لاالتى بعده لان الشرط الثانى لحق اليمين وما كان كذلك لايكون شرطا للانعقاد والا لايكون مافرضناه يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين

فاذا كلم انحلت فالتى تزوجها بعدالكلام تزوجها بعدانحلال اليمين فلاتطلق والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها قبله واليمين باقية فتطلق (واذاتعقب) الشرط (الجمل المتعاطفة) اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلى حج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط التقدم كماهو المذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون فى حكمها فى النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخير (واذا تقدمها) اى الشرط الجمل المتعاطفة (يتعلقن) اى تلك الجمل (به) اى بالشرط للمشاركة المذكورة (واذا توسطت) اى المتعاطفة (بينهما) اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولانية له (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى) فى التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (الا اذا قدم الاولى) اى اولى الجمل الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعنى اذا قال امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لاغير والعتق والحج يجب بدخول الدار ولايضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولايتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كأنه قال لامرأته انت طالق انا كلم فلانا وعبده حر انا كلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير بقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام (و) الرابع (بيان ضرورة) اى بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب (وهو نوع توضيح بما لم يوضع له) اى للتوضيح (منه ماهو فى حكم المنطوق) للزومه عنه عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه) اى على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اى الذى من شأنه التكلم فى الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه (كسكوت الشارع عن تغيير مايعاينه) من قول اوفعل لم يسبقه تحريم فانه

يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ماشاهده عليه الصلاة والسلام من معاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محظور (و) سكوت (الصحابة عن تقويم منفعة) البدن في (ولد المغرور) وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم يستحق (و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن (في زوجته) اى المغرور روى ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرجع ذلك الى عمر رضى الله تعالى عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا الحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة رحمه الله تعالى (و) سكوت (البكر البالغة) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره به لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء مالزمه وهو اليمين مع القدرة عليه فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة او حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهي ان العادة تقتضى بان من لا يرضى بمثل هذه التصرفات يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول او التسليم (و) سكوت (المولى حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا لحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقتضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راضى بما صنع وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم (ومنه ماثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعية المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان

بل للمغايرة ﴿قلنا﴾ هو مقتضى القياس لكنا استحسنا بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف وبميزه عينه متعارفة فى نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره فى العربية ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان مقدارا لانه يثبت فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد وشاة فانه لا يثبت فى الذمة فيهما ولان المعطوفين كشئ واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما فى المقدار (و) الخامس (بيان تبديل وهو النسخ) ولابد من الكلام فى تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول فى تعريفه (وهو) لغة التبديل واصطلاحا (ان يدل على خلاف حكم شرعى دليل شرعى) يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعى على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج مايكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعى وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تدرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة فى الصلاة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كالموت والجنون على عدمه (متراخ) خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان محض فى علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل فى علمنا باطلاقه الظاهر فى البقاء المبحث الثانى فى جوازه (و) هو (جائز عقلا) اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غنى عن العالمين فظاهر لانه يفعل مايشاء ويحكم مايريد ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ماعليه الجمهور فلجواز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان ففى ذلك حكمة بالغة لا بداء كما فى الاحياء والامانة (و) جائز (نقلا) لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالا فى زمن آدم عليه الصلاة والسلام ثم نسخ فى سائر الشرايع ولان الختان كان جائزا فى شرع ابراهيم عليه السلام

(ثم)

ثم وجب في شريعة موسى عليه الصلاة والسلام ولان الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع ﴿فان قيل﴾ كل منها رفع للاباحه الاصلية ﴿قلنا﴾ الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية (خلافا لغير العيسوية من اليهود) فانهم انكروا الجواز ففرقة عقلا وفرقة نقلا * اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بداء اولا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله محال ﴿قلنا﴾ ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثانى ولا عبث لثبوتها * واما الثانى فلنقلهم عن موسى عليه الصلاة والسلام ان لا نسخ لشريعته وعن التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض ﴿قلنا﴾ لا نسلم انه قوله وانه متواتر ولا نسلم انه ثابت في التوراة النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما في ايديهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبى عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق في الجواز نقلا (خلافا لابى مسلم) الاصفهانى (ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهرة فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابى مسلم) وذلك لان الظاهر منه امران الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ من آية والثانى انكار ارتفاع الشرايع السابقة بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلاة السلام بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثانى ناسخا ﴿قلنا﴾ لا نسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا اومقررا اومبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هى مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث في محل النسخ (ومحله حكم) احتراز عن الاخبار عن الامور الماضيه اوالواقعة في الحال اوالاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب اوجهل

بخلاف الاخبار عن حل الشيء اوحرمته مثل هذا حلال وذاك حرام (شرعي) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لاتقبل النسخ (فرعي) خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد (لم يلحقه) اي ذلك الحكم (توقيت) اي تعيين من الوقت (ولاتأبيد) اي دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تأبيدا لاتوقيتا (قيداحكم) صفة توقيت وتأبيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه لايجوز اتفاقا (واختلف في غيره) وهو امران * الاول ان لايكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا اوالى كذا فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تبعهما * الثاني ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم ظاهرا لانصا نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل والمختار في التنازع اعمال الثاني فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عندالجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد لاعندهم للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لاينافي عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به نحو صم غدا فات قبله اونسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقض كل لازم لملزومه فيكون مبطلا لنصوصية التأبيد كما في تأبيد الوجوب بعينه * المبحث الرابع في شرط النسخ (وشرطه التمكن من الاعتقاد لاالفعل) اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعية والجصاص وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولايكفي مايسع جزأ منه فكل من النسخ قبل دخول وقته اوبعده وقبل مضي ذلك القدر محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ انتهاء مدته لكفايته مقصودا تارة كما في انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف

كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداء * لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لأن عقد النبي عليه الصلاة والسلام وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لاينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهول يتلقى بالقبول لايمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم * المبحث الخامس في الناسخ (ويجرى) النسخ (بين الكتاب والسنة مطلقا) يعنى يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث والثانى نحو قوله عليه السلام نهيتكم عن زيارة القبور الافزوروها ولاخلاف في صحة هذين القسمين (وخالف الشافعي في المختلفين) اى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه * الاول انه مطعنة للطاعن فانه يقول خالف مايزعم انه كلام ربه * والثانى انه قال مانسخ من آية اوننسها نأت بخير منها اومثلها والسنة دونه وليست من لدنه تعالى * والثالث انه عليه السلام قال تكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة * والرابع انه قال قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى فلو نسخ ليدل * والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لاعبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن جهله * وعن الثانى ان المراد والله اعلم خيرية الحكم اومثليته في حق المكلف حكمه اوثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولاشك ان السنة ايضا من لدنه تعالى لاينطق الا بالوحى سيما اذا لم ينبه على الخطأ * وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لايقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذى لاتعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لايصلح لان ينسخ به الكتاب * وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع

لفظ لم ينزل مكان ماانزل ولواريد التبديل فى المعنى فالسنة ايضا من عنده
تعالى وتقدس كماسبق فلايكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه
عليه السلام * وعلى الثانى نوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كماسبق
والثانى انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ماانزل اليهم
فلا يكون ماجاءبه رافعا والجواب عن الاول ما سبق فى الاول عن اول
الاول وعن الثانى ان المراد بالتبيين التبليغ ولوسلم فالنسخ بيان امد الحكم
ولوسلم فيدل على ان النبى عليه الصلاة والسلام مبين فى الجملة ولاينافى كونه
ناسخا ايضا (والاجماع لاينسخ) شيئا (ولاينسخ) بشئ لان الاجماع
بعد عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكفايته فى عهده ولانسخ
بعده واماسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فى زمن ابى بكر رضى الله تعالى عنه
فلسقوط سببه لابالاجماع (وكذا القياس) يعنى انه لاينسخ ولاينسخ
لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ فى الحقيقة نصه لانفسه على انه
لانسخ بعده عليه الصلاة والسلام كما سبق والعبرة فى عهده عليه الصلاة
والسلام بالنص وان وجد القياس (والناسخ) اى الحكم الذى يفيده
الناسخ (يجوز انيكون اخف) من المنسوخ بالاتفاق (وقديكون اشق) منه
فى الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعى فانهم قالوا يجب انيكون
مثله اواخف لقوله تعالى نأت بخير منها اومثلها ﴿قلنا﴾ الاشق قديكون
خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة فى التنقل
من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون فى عكسه وسمعا ان كل من عليه
الصيام كان فى ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم
حتما وكذا الخمر كان حلالا فى الابتداء ثم نسخ ولاشك ان الحرمة اشق
من الاباحة (ولاينسخ المتواتر) كتابا كان اوسنة (بالآحاد) لان المظنون
لايقابل القاطع وامااستدارة اهل قبا الى مكة فى صلاتهم بخبر الواحد مع
ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه
الصلاة والسلام ذلك فقيل لافادته القطع بالقرائن فان نداء مناديه
عليه الصلاة والسلام بحضرته فى مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ
والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولانسخ
فيه وانما النسخ فى بقائه حال حياته وهوظنى لثبوته بالاستصحاب لان احتمال
النسخ قائم فى كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان (وينسخ

(المتواتر)

المتواتر (بالمشهور) لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالآحاد كبيان المجمل ومن حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين (ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) اى دلالة النص (مع) نسخ (الاصل) اتفاقا (واختلف فى) نسخ (احدهما) بدون الآخر قيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع كل بالآخر ﴿قلنا﴾ لا يفيد التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلأن حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب فرفع اللازم يستلزم رفع الملزوم واما من طرف الفحوى فانه تابع فلا يبقى بدونه ﴿قلنا﴾ التبعية فى الدلالة والفهم لا فى ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب (والمختار جواز نسخ الاصل بدونه) اى بدون الثابت بالدلالة (لا العكس) وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع الزوم بلا عكس (بخلاف القياس) يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى الفرع (يعرف الناسخ بالتاريخ) بان يعلم ان نصا قابلا للناسخية متأخر عن نص قابل للمنسوخية (وتنصيص الرسول) بناسخيته (صريحا) كهذا ناسخ (او دلالة) كحديث كنت نهيتكم (او) تنصيص (الصحابة) خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر (واذا لم يعرف) الناسخ (فالتوقف) اى الحكم هو التوقف (لا التخيير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا * المبحث السادس فى المنسوخ (والمنسوخ منه) اى من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم) المستفاد منها (معا) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ وتعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم (او احدهما) ٢ اى التلاوة فقط والحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلاة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه ﴿قلنا﴾ التوسل والتسبب ههنا فى الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما فى الصورتين فى الابتداء والبقاء ولنا اولا جوازه من حيث ان للفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلاة والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم

٣ قال فخر الاسلام وذلك باحد الطرفين اما بالانساء او بموت من يحفظها من العلماء (منه)

المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة * وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضى الله تعالى عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزوانى باللسان وامساكهن فى البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك

(اووصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب فى زيادة الشرط والجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم اوالزكاة بعد وجوب الصلاة لاتكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة الحكم فى الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة فى حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا فى غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزاء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعى مدلول للامر كما سبق فى مباحث الامر واما زيادة الجزاء فانما تكون بثلاثة امور الاول بالتخيير فى اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثانى بالتخيير فى ثلاثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعى كما عرفت فاندفع ما ذكر فى التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر اوالخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى. ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى قال (الشافعى) زيادة الشرط والجزاء ليست بنسخ بل هى (بيان محض لان الزيادة) على الاصل ضم و (تقرير) للاصل (والنسخ) رفع و (تبديل له) فكيف يتحد ان فهى فى حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفى حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمس مائة فشهد شاهد بالف وآخر به وبخمس مائة (قلنا) لانسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك و (رفع الاجزاء) فى بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) فى بعض آخر (لايكون تقريرا) للاصل بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا (فلا يزاد بخبر الواحد والقياس) المفيدين للظن

والصلاة بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانه من الاحاد فلزم الزيادة على النص بخبر الواحد قلنا هذا ثابت فى التحقيق بالكتاب وهو قوله تعالى مخلصين له الدين فانه جعل الاخلاص وهو النية حالا للعابدين والاحوال شروط والزيادة بالكتاب على الكتاب جائزة فعلم ان الآية مخصوصة بالعبادة وردت فيها ونحن نقول بموجبه وهو اشتراط النية فى الوضوء اذا اريد به القربة لا مطلقا فينبغى ان لا يجب النية فى الوضوء الا اذا اريد به القربة لانه عبادة حينئذ يعنى ان الوضوء ليس بعبادة اذ العبادة فعل يأتى به المرء تعظيما لله تعالى تذللا وخضوعا والطهارة للاهلية للعبادة اى للصلاة فاندفع به ان النية ٨

(على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطمانينة الظن (خلافا له) اى للشافعى فانها لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه فى تخصيص العام (فلا يزاد التغريب على الجلد والنية ٢) بقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعى (و) لا (الترتيب) بقوله عليه الصلاة والسلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا (و) لا (الولاء) اى الموالاة فى غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يوالى فى وضوئه او بقوله عليه الصلاة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به (على آية الوضوء) متعلق بلا يزاد وهى قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليهما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص ساكت عنه ﴿واجيب﴾ بان النية فيه انما ثبت بالنص لا غير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هى القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هى عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ﴿اقول﴾ الجواب ان الاصل فى الشروط المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد فى ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلاة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثانى فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط فى قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التى لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا) يزاد (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعى بقوله عليه الصلاة والسلام

مأمور به فتكون النية شرطا فيه بالكتاب او بالخبر المؤيد به يعنى انما الاعمال بالنيات (منه) فان قيل قوله فاغسلوا وجوهكم خرج مخرج جزاء الشرط تقديره فاغسلوا وجوهكم للقيام الى الصلاة الا يرى ان قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة اشتراط النية عند التحرير فى كفارة القتل الخطا ولم يكن زيادة على النص قلنا نعم كذلك لكن اشتراط النية فى جزاء الشرط اذا لم يكن شرطا لمشروط آخر كما فى التحرير بخلاف الوضوء لان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا واعترض قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم امر بالوضوء لاجل الصلاة لا مطلقا لانه على وزان قوله جاء الشتاء فتأهب اى فتأهب لاجل الشتاء والوضوء لاجل الصلاة كالتبرد والتعلم وغيره لم يكن النص ٣

الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف)
وهى قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاص وضع
لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضى جوازه من المحدث والطاهر
فاشتراط الطهارة ٢ بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ
فلا يجوز به ﴿ واعترض ﴾ بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا
فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ
من غيره لا يعتد به حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان
والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له
والجواب انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فبأخبار مشهورة
يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن
النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلاة المؤداة بالكراهة ولهذا يجبر
بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلاة بالسجدة ولو سلم ففى حق العدد وابتداء
الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع
فالتحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على
التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث
احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا الاجماع يبين
الاجمال واما الثانى فلانه لابد لتحقق الحركة وتعينها الواجب شرعا مما منه
فالمراد حركة اعتبر تعيين مبدئها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء
بيانا له فليتأمل (و لا الفاتحة و) لا (التعديل) اى تعديل اركان الصلاة
(على الصلاة) كما ذهب الى الاول الشافعى بقوله عليه الصلاة والسلام
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والى الثانى الشافعى وابو يوسف بقوله عليه الصلاة
والسلام لاعرابى اخف فى صلاته قم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال
من كل ذكر من النية الى التعديل ولم يقل على آية الصلاة لانها مجملة
(بخبر الواحد) متعلق بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل (و) لا (الايمان على
الرقبة) فى كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا انكم
زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها
لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما لا يمكن
ان يراد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل

الى الصلاة او ايجاب وضوء على وجوبه بارادة الصلاة لا ايجاب وضوء مقرون بالنية اذ يفهم من النظر ايجاب تأهب يقع وسيلة الى دفع مضار الشتاء او ايجاب تأهب علة وجوبه الشتاء لا ايجاب تأهب مقرون بالنية (منه)

٢ فان قلت الامر يقتضى انتفاء الكراهة لانه استبعاد ولا كراهة فى عبادة العبد ربه وهى لا تتفق الا بالطهارة وكانت من مقتضيات الكتاب قلت المحكى عن ابى بكر الرازى انه يقول الامر يتناول المكروه وشمس الائمة وان كان لا يقول به لكن كراهة طواف الجنب والمحدث وصف فى الطائف لا المعنى فى الطواف الذى هو تعظيم بيت الله تعالى (منه)

٤ فان قلت قد شرطتم الطواف بسبعة اشواط وليس هذه الا الزيادة على النص قلت بل بيان لان المبالغة (فليس) فى الطواف فى قوله تعالى وليطوفوا مجمل فلحق الخبر بيانا له (منه)

فليس بالزيادة ٢) التى يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور فى الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى ٣ اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذى به وجب وهو الصلاة ولا بمعنى ٤ اثم المصلى لتركه مع جواز صلاته والا لساوى واجب الصلاة واقتضى سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص عن الثلاث وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى لم يجعل فى الوضوء واجبا

(الركن الثانى فيما يختص بالسنة ٦)

لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع فى المباحث المختصة بالسنة (وهى) اى السنة (ماصدر عن النبى عليه السلام من قول ويختص اى القول المنسوب الى النبى عليه السلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه عليه السلام له عليه ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحى احتيج الى بيانه اولا فقيل (الوحى) فى حقه عليه الصلاة والسلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على ثلاثة اقسام الاول ماأشار اليه بقوله (سمع) النبى عليه الصلاة والسلام (من ملك يتيقنه) اى يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جناب الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه عليه الصلاة والسلام بلسان الروح الامين جبريل عليه السلام كالقرآن والثانى ماأشار اليه بقوله (او وضح له) اى للرسول (باشارته) اى باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه الصلاة والسلام ان روح القدس نفث فى روعى فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والى الثالث بقوله (اولاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الا وحيا اى الهاما بان اراه الله تعالى بنوره كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله (والكل) من الاقسام الثلاثة (منه) اى من النبى عليه الصلاة والسلام (حجة على الكل) من امته يجب عليهم اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثانى (باطن وهو ماينال بالاجتهاد) والتأمل فى حكم النص (ومنعه بعضهم) مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحى بالنص والمفهوم

او نقول هذه الزيادة ليست على وجه الفرضية بمعنى دفع الاجزاء بترك الزيادة على جهة الوجوب فيتمكن النقصان بتركها كزيادة التعديل على الصلاة (منه)

٢ وكذلك قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يوجب مسح بعض الرأس لاجل الباء وهو مطلق يتأدى بادنى مايطلق عليه اسم البعض وقد قيد نحوه بمقدار الناصية بالحديث فهو زيادة على النص والجواب بان الكتاب فى المسح ليس بمطلق لان حكم المطلق ان يكون الآتى باى فرد كان آتيا بالمأمور به كما فى قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن فان الآتى ببعض اى ٣

من الوحى ماالقى الله تعالى اليه بلسان الملك اوغيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الاعند العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبى عليه الصلاة والسلام لوجود الوحى القاطع ولانه لوجاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع * والجواب عن الاول ان معنى النص مايصدر نطقه بالقرآن عن الهوى اى وما القرآن الاوحى يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لايكون وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحى فالصواب الاقتصار على المنع * وعن الثانى ان اجتهاده لايحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد * وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لوجاز القرار على الخطأ فلما لم يجز لم تجز (وجوزه آخرون) مطلقا كمالك والشافعى وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه * الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله فى عموم فاعتبروا * والثانى وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام ٩ فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى تعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذلاقائل بالفصل * الثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد * الرابع انه شاور اصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولايكون ذلك الالتقريب الوجوه وتخمين الرأى اذلوكانت لتطييب قلوبهم وان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لاتطييبا وان عمل فلاشك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى ﴿ قلنا ﴾ هذه الوجوه انما تدل على الجواز فى الجملة ونحن نقول به كما سيأتى تحقيقه لامطلقا والنزاع فيه (والمختار) عندنا (انه عليه السلام ينتظر الاول) يعنى ينتظر الوحى

---

٣ كثلث القرآن اوربعه اونصفه يكون الكل فرضا مأمورا به بخلاف المسح فانه لو مسح على نصف الرأس اوثلثيه لايكون الكل فرضا بل الزائد على الربع مستحب فيثبت ان الكتاب مجمل لا مطلق والحديث بينه (منه)

٤ يعنى يلزم المساواة بين تبع الاصل وتبع التبع مع ثبوت التفاوت بين

٦ اصليهما وهى خلاف موضوع الشرع (منه)

اختار لفظ السنة دون الخبر لانه شامل بقول الرسول عليه السلام وفعله وفيه ان الفعل غير مراد هنا لانه لايوصف بكونه امرا اونهيا او خاصا اوعاما مع انه مباحث مشتركة بين الكتاب والسنة (منه)

٩ روى ان غنم قوم وقعت ليلا فى زرع قوم فافسدت فتخاصموا عند داود عليه السلام

الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو نزوله وخاف القوت فى الحادثة يعمل بالثانى يعنى الاجتهاد لان الاول اصل فى حقه عليه الصلاة والسلام والثانى خلف ولا يصار الى الخلف الابعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء (والاول) يعنى الوحى الظاهر (اولى لاحتمال الثانى) يعنى الاجتهاد (الخطأ وان لم يقرر عليه) القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا فى جواز خطائه فى اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه فى الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين بالاتباع فى الخطأ والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لادلة الاجماع والمختار ان الخطأ يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ فى الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ بل ينبه عليه فى الحال لما ذكرنا انه يؤدى الى امر الامة باتباع الخطأ فاندفع بهذا التقرير ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطأ على انا لا نسلم انه يؤدى الى الامر باتباع الخطأ بل بايقاع العمل بالاجتهاد الذى هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فالاستمرار) اى استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبه على خطأه (دليل على الاصابة) فى اجتهاده (يقينا) فانه لو كان خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا تجوز مخالفته) اى مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطاؤه جاز مخالفته

فصل فيما يتعلق بالقول

الصادر عن النبى عليه الصلاة والسلام اخبارا كان او انشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول فى كيفية اتصاله) اى القول (بالنبى عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلاثه لانه اما ٩ (كامل ان كانت الرواة) لذلك القول (فى كل قرن) من القرون المعتبرة و هى القرن الاول والثانى والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اى توافقهم (على الكذب عادة) وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتى وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدم التهم ولا لتباين اما كنهم لحصول العلم الضرورى وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال

---

٦ فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها ويدفع الحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى يعود كهيئة يوم افسدت ثم ترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكم داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجنى عليه كما فى العبد الجانى واما وجه حكم سليمان انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك من الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل فى الحرث حتى يزول الضرر ٤

(المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد (وهو) اى المتواتر (يفيد اليقين) فيكفر جاهده فى الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكاة ونحو ذلك وقال السمنية والبراهمة لايفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لايعرف خلقته مما هو ودينه ودنياه وامه وآباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان (بالضرورة) لانه لايفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لايتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابى الحسين البصرى وامام الحرمين لهم * اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ماهو كذلك فهو صدق * وثانيا انه لوكان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم بين * والجواب عن الاول انا لانسلم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه. وامكان التركيب لايستدعى الاحتياج كما فى قضايا قياساتها معها *وعن الثانى انا لانسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لايلزم من الشعور بالشئ الشعور بصفته ولوسلم فلانسلم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى توسيط الملزوم (و) اما (فيه) اى فى ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت) الرواة (كذلك) اى قوما لايجوز العقل تواطئهم على الكذب (فى القرن الثانى) وهو زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو تبع التابعين (لافى) القرن (الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه فى القرن الثانى والثالث بالقبول (ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) اى المشهور (يفيد طمأنينة الظن) وهى زيادة توطين وتسكين تحصل للنفوس على ماادركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعدما يشاهدها ٧ واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه آحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلايكفر جاحده بل يضلل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن)الرواة (كذلك) اى قوما لايجوز العقل تواطئهم على الكذب فى القرنين الاخرين (ويسمى) هذا القسم فى الاصطلاح

(خبر)

٤ والنقصان واما حكم المسئلة فى شريعتنا فعند ابى حنيفة لاضمان ان لم يكن معها سائق وقائد وعند الشافعى يجب الضمان ليلا لانهارا (منه)

٩ المتواتر والمشهور وخبر الواحد لان الخبر لايخلو من ان يكون رواته فى كل عصر قوما لايتفق تواطئهم على الكذب اويصير كذلك بعد القرن الاول اولا يصير بل رواية آحاد فى الاعصار الاول متواتر والثانى مشهور والثالث خبر الواحد (منه)

٧ وشهادتهم وتصديقهم ولاعبرة للاشتهار فى القرون التى بعدها فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت فى هذه القرون ولايسمى مشهورا (منه)

(خبر الواحد) وان رواه اكثر من واحد مالم يتواتر اولم يشتهر (وهو) اى خبر الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط) معتبرة (فى الناقل والمنقول) وسيأتى بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وله توجيهان * الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التحضيض المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد فى الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع * الثانى ان لعل للترجى وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل (والسنة) فانه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه الصلاة والسلام قبل خبر بريرة فى الهدية وخبر سلمان فى الصدقة ثم فى الهدية وخبر ام سلمة فى الهدايا وقول الرسل فى هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك (والاجماع) فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به فى وقايع لاتحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لاباخبار الآحاد حتى يدور (والمعقول) فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالتحاب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا المخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لولم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه وعقله ويفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما فى القياس بل اولى اذ لاشبهة فى الاصل ههنا بل فى طريق الوصول(وقيل لايوجب العمل ايضا) اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهبت طائفة الى انه لايوجب العمل ايضا (لانتفاء اللازم) وهو العلم فينتفى الملزوم وهو العمل (وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم)وهو العمل قلنا لانسلم استلزام العمل للعلم القطعى كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولاعموم للآيتين فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جاز ماكان اوغير جازم والظن

قديكون بمعنى الوهم فيجوز انيكون فى الآية بذلك المعنى * البحث (الثانى فى شرائط الراوى) التى اذا فقد واحد منها لاتقبل روايته (وهى اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ماسيأتى فى بيان الاهلية ان شاءالله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبى اما المعتوه فظاهر واما الصبى فانه وان كان ضابطا كامل التميز ربما لايجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه (و) الشرط الثانى (الاسلام) وهو تحقيق الايمان كما ان الايمان بتصديق الاسلام وهو نوعان * الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين و بتبعية الابوين او الدار * والثانى كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ماأتى به النبى عليه السلام والاقرار به وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ماأتى به بلا تفصيل ولاعبرة للاول الاان تظهر امارته كالصلاة بالجماعة للحديث ۲ ولذا قال محمد رحمه الله فى صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها بل لثانى الثانى فان اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال (وهو التصديق) بجميع ماجاء به النبى عليه السلام بالقلب (والاقرار باللسان ولو اجمالا) وانما اشترط الاسلام لالان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام فى جميع الاديان بل لان الكافر ساع فى هدم الدين تعصبا فيرد قوله فى امور الدين (و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لايفوت منه شئ (و) الثانى (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر فى حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود فى السنة معناها حتى لو بذل مجهوده فى حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اى الثبات على اللفظ الى حين الاداء فمن ازدرى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر فى شئ منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لايقبل وانما اشترط الضبط لان طرق الاصابة لايترجح الابه فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن (وظاهره ضبط معناه) اى الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة او مساهلة حجة وان وافق القياس (وباطنه ضبطه) اى ضبط معنى الكلام (فقها) اى من حيث تعلق الحكم الشرعى به

۲ قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وفى حديث آخر من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا بالايمان (منه)

(وهو الكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة وهى استقامة الدين والسيرة) وحاصلها كيفية راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهى قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصى و كامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو مالا يؤدى الى الجرح وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هى اجتناب امور اربعة وان الم بمعصية لان فى اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة * الاول الكبائر * والثانى الاصرار على الصغائر فقد قيل لاصغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار * والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة * والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق المستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود * البحث (الثالث فى) بيان (حال الراوى وهو ان عرف بالرواية) وشهر بها (فان كان) ذلك المعروف بها (فقيها) كالخلفاء الرشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه (مطلقا) اى سواء وافق القياس اوخالفه وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله ٤ وانما الشبهة فى نقله وفى القياس العلة محتملة فى الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصيته اثر اوفى الفرع مانع (والا) اى وان لم يكن فقيها كأبى هريرة وانس رضى الله تعالى عنهما (فترد) روايته (ان لم يوافق) الحديث الذى رواه (قياسا) اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف آخر تقبل ذلك لان النقل بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شئ من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو منها القياس مثل حديث المصراة وهو ماروى ابو هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

٤ يعنى ان الخبر يقين باصله لانه من حيث كونه قول الرسول لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة فى عارض النقل حيث يحتمل الغلو والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اى علته التى يبنى عليها الحكم فانها لا يتحقق يقينه الا بنص اواجماع وهو امر عارض ولاشك ان المتيقن الاصل راجح على محله (منه)

الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهوقوله عليه الصلاة والسلام من اعتق شقصاله فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل اوالقيمة عندفوات العين ﴿ فان قيل ﴾ رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة والاجماع ولانزاع فيه ﴿قلنا ﴾هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر أنه تصرف فى ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضى بجلب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشترى فثبت فيها الضمان بالمثل اوالقيمة قياسا على صورة العدوان الصريح (وان لم يعرف) الراوى (الا بحديث اوحديثين فان لم يظهر) حديثه (فى السلف جاز العمل بها) ٩ اى بروايته (فى القرون الثلاثة) الاول لان الصدق والعدالة فى ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه الصلاة والسلام (ان وافقته) اى روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابوحنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه فى القرن الثالث (لابعدها) اى بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اى فى السلف (فان قبلوها) اى السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (ولم يطعنوا) فى روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا) يقبل حديثه (ان اختلفوا فيه) بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقاة عنه) لامطلقا بل (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان فى بروع مات عنها هلال بن ابى مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه عليه السلام لها مهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ورده على رضى الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقاة كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة فى الموت ولم يعمل به الشافعى ٣ لمخالفته القياس عنده (وان ردوا) اى السلف روايته (ردت) روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة ولاسكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين *البحث (الرابع) فى بيان (الانقطاع) اى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو نوعان) الاول (ظاهر وهو الارسال) وهو لغة خلاف التقييد وفى اصطلاحنا ترك الواسطة

٩ وعندهما لايجوز لانهما فى القرن الرابع وهذا النزاع لاختلاف العهد (منه)

٣ وذلك لان المهر لايجب الا بالفرض بالتراضى او بقضاء القاضى اوباستيفاء المعقود عليه فاذا عاد اليها المعقود عليه سالما لاتستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها (منه)

بين الراوى والمروى عنه وفى اصطلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر اباهريرة قال ابوهريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابى والثانى مرسل القرن الثانى والثالث مرسل العدل فى كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر (ويقبل مرسل الصحابى بالاجماع) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل (القرنين) اى الثانى والثالث عندنا* اما اولا فلان الثقاة من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين* واما ثانيا فلان المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم بسماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لايتهمون بذلك * واما ثالثا فلان الكلام فى ارسال من لو اسند الى غيره لايظن به الكذب فلان لايظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعى) رحمه الله تعالى وهو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل فى القرنين لقبل فى عصرنا اذ لاتأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم تكن فى الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لايتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثنى الثقة صحت روايته وعن الثانى انا نلتزمه فى الثقة اولانسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة فى القرنين اولجريان العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا لانسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقلة للترجيح (واختلف المشايخ فيمن دونهما) اى قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ماذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لايقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان يروى الثقاة مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه)٦ والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال

٦ والمرسل من وجه هو ما ارسله محدث واسنده هو غيره (منه)

الراوي والمسند ناطق والساكت لايعارض الناطق ولهذا قال (في الصحيح) وذلك مثل لانكاح الابولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا (و) النوع الثاني (باطن وهو امابنقصان في الناقل) لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث الثاني (واما بالمعارضة للاقوى) اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريحا كحديث) اى كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) ان الرسول عليه الصلاة والسلام لم يفرض لها نفقة ولاسكنى وقد طلقت ثلاثا (للكتاب) وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الآية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم قيل القراءة الشاذة ٧ غير متواترة ولامفيدة للطقع فكيف يرد الحديث بمعارضتها * اقول * القراءة الشاذة مالم تشهر لايعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب ٨ (و) كمعارضة (حديث القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على ما انكر اما لان القسمة تنافي الشركة واما لان تعريف المبتدأ بلام الاستغراق يوجب الحصر (او) تعارضا لاصريحا بل (دلالة) وهو فيما (اذا شذ) الحديث بين الصحابة (في البلوى العام) اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ماثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا عما هو اقوى منه (او) اذا (اعرض عنها الاصحاب) فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرأيين دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولايخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا * البحث (الخامس في الطعن) اعلم ان الطعن اما من المروى عنه اومن غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره امابالقول او بالفعل والاول امابالنفي الجازم والمتردد اوبالتأويل والثاني امابالعمل بخلافه قبل الرواية اوبعدها اومجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه * واما الثاني فلانه امامن الصحابة فيما لايحتمل الخفاء عليه اويحتمله وامامن سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم اومفسر بمالايصلح جرحا اويصلح فاما مجتهدا فيه اومتفقا عليه فاما ممن يوصف بالنصيحة

٧ وههنا ترجيح بعض محتملات الآية بالقراءة الشاذة وليس فيه رد الحديث بالقراءة الشاذة كما توهم على ان الاحتياط من باب القراءة اقوى فللقراءة الشاذة رجحان على خبر الواحد (منه)

٨ مثل قوله عليه السلام ابتغوا من اموال اليتامى خيرا كيلا يأكلها الصدقة فقد اختلفوا في زكاة الصبي ولم يرجعوا الى الحديث فدل انه غير ثابت اومنسوخ (منه)

او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو) اى الطعن (امامن المروى عنه فنفيها) اى نفي المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لاتسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لايزول بالشك كبينتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث (وتردده) اى تردد المروى عنه سواء نفي ولم يصر عليه اوقال لاادرى (وتأويله للظاهر) يعنى اذاروى عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (فمختلف فيه) اماالاول فقال ابويوسف رحمه الله تعالى تردده جرح واختاره الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم ليس بجرح ولاجد روايتان مثاله ماروى سليمان عن الزهرى عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت نفسها بغيراذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهرى واما الثانى فذهب الكرخي واكثر مشايخنا والشافعى الى انه لاعبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعى كيف اترك الحديث بقول من لوعاصرته لحججته وقيل يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح (اولغيره) اى تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معانى المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات (رد للباقى) من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه لقرينة معاينة (وعمله) اى المروى عنه (بعدها) اى بعد الرواية عنه (بخلافها يقينا) بان كان الحديث نصا في معناه غير محتمل لماعمل (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته اذلوكان خلافه باطلا لسقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف ماروى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لايكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لايسقط بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالعمل بخلافه) وقدمر حكمه (و) الطعن (اما من غيره) اى غير المروى عنه (فان كان)ذلك الغير الطاعن (صحابيا لايحتمل الخفاء عليه فجرح) اذلو صح لماخفى عليه عادة فيحمل على السياسة اوعدم الوجوب والانتساخ مثاله قوله عليه السلام

٢ بان خالف بقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة اونسيان فقدسقطت عدالته لانه لم يكن عدلا (منه)

البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه الصلاة والسلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضى الله تعالى عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لا ينفى ابدا وقال على رضى الله تعالى عنه كفى بالنفى فتنة فعلم ان النفى من عمر ٨ كان سياسة لا عملا بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضى الله تعالى عنه عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتما فيخير الامام فى الاراضى بين الخراج والقسمة (وان احتمل) الخفاء (فلا) اى فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى فى الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعرى (وان كان) الطاعن (من ائمة الحديث فمجمله) اى مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح اومتروك اورواية غير عدل (لا يقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما فى القرون الثلاثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل فى الشهادة وهى اضعف ففيها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح) لا متعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل يجتهد فيه ولا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه فى حق ابى يوسف رحمه الله تعالى لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن متهما بالعصبية كطعن الملحدين فى اهل السنة لا يسمع ❊ البحث (السادس فى محل الخبر) اى الحادثة التى ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبى عليه الصلاة والسلام اولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل فى الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين (وهو) اى محل الخبر (اما حقوق الله تعالى) اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى اوحقوق العباد والاول اما عبادات او عقوبات والثانى اما فيه الزام محض اولا الزام فيه اصلا اوفيه الزام من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك اولا كالوضوء والاضحية اوغالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات اوعلى المؤنة كصدقة الفطر اومغلوبة عنها كالعشر

٨ يعنى ان عمر رضى الله الله تعالى عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفى احدا ابدا فلو كان النفى حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة (منه)

(تثبت بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق ٩ والمستور فيها) اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرائط (وان قبل) خبرهما (فى الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالتحرى) اى بشرط انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لايستقيم تلقيه من قبل العدول اذ فى كثير من الاحوال لايكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث (ولا) يقبل خبر (الصبي والمعتوه والكافر مطلقا) اى فى الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) فى قبول خبر الواحد (فى العقوبات) روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم فى حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخى انه لايقبل لتمكن الشبهة فى الدلائل والعقوبات تندرئ بالشبهة وانما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد ٤ على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعى كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة (واما حقوق العباد) وهى باقسامها الثلاثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة (فما فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يكن عرفا لايشترط كشهادة القابلة (بشرائط الرواية) التى سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (وما لاالزام فيه اصلا) كالوكالات والرسالات فى الهدايا والودايع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد (ولا يشترط فيه الا التميز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لاالزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لاينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما

٩ وفيه لزوم عدم قبول رواية قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه ومن مال اليه وقد اجمعوا على قبوله (منه)

٤ ولهذا لم يوجب ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه الحد فى اللواطة بقوله اقتلوا الفاعل والمفعول منه

غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن (ومافيه الزام وجه) دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذى لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر الشرائط (اما العدد او العدالة عنده) اى عند ابى حنيفة (ان كان المخبر فضوليا والا) اى وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا اورسولا (فلا) يشترط العدد او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فتنتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين (وقالا هو) اى القسم الثالث الذى فيه الزام من وجه دون وجه (كالثانى) من الاقسام الثلاثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة قلنا فيه القاء شبه الالزام * البحث (السابع فى نفس الخبر وهو) انواع (اربعة) الاول (ما علم صدقه كخبر الرسل) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والائتمار به * قال الله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه الآية (و) الثانى (ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية) وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان (و) الثالث (ما يحتملهما) اى الصدق والكذب (بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح (كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب اعتبار تعاطيه محظور دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلى ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الآية (و) الرابع (ما يترجح صدقه على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد بحقيته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع (وله) اى لهذا النوع (اطراف) ثلاثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول (طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث) فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك والاول) وهو ان تقرأ على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافا للمحدثين) فانهم

* فان قلت النبى عليه السلام سها فى صلاته قلت المراد انه لا يقرر على السهو والغلط (منه)

(قالوا)

قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك
احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان
رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين
واذا قرأ الاستاذ لاتكون المحافظة الامنه (والكتاب والرسالة من الغائب
كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما
بختم معروف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان
الى ان قال عن النبي عليه الصلاة والسلام ويذكر متن الحديث ثم يقول
اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكان
يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن
فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وكل
منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا * اما الاول فلان النبي عليه السلام
مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولايتصور الا باحدهما * واما الثاني
فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة
وعدوا مخالفهما مخالفا للامر (ورخصته) اي رخصة السماع بان
لايكون فيه اسماع (الاجازة) وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك
ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين اسناده او يقول
اجزت لك ان تروي عني جميع ماصح عندك من مسموعاتي (والمناولة)
وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي
وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة
لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها
بعض المحدثين تأكيدا للاجازة (والمجاز له ان علمه) اي ما في الكتاب (صحت)
الاجازة (والا فلا) تصح (قيل فيه) اي في عدم صحة الاجازة فيما اذا
لم يعلم المجاز له ما في الكتاب (خلاف لابي يوسف كما) له خلاف (في الكتاب
الحكمي) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال
شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لاتصح بالاتفاق لان ابا يوسف
انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة
ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليهما غيرهما وذا لايوجد في كتب
الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة

تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثانى (طرف الضبط وعزيمته الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء) وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته (ورخصته الكتاب فان نظر) فى الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة) سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول (وهذا) القسم من الكتاب (الآن عزيمة) وان كان فى اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولا قاض يجد فى خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه فى الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف رحمه الله تعالى) الكتاب (يقبل فى الحديث والسجل ان كان فى يده) للأمن عن التزوير سواء كان بخطه او خط رجل معروف اما فى الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية أدى الى تعطيل الاحاديث واما فى السجل فلان القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان فى يده أمن عن التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن فى يده (فلا يقبل فى السجل) ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا صك فى يد الخصم) لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (فى الحديث اذا عرف) اى اذا كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط فى غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه (قبله فى صك معلوم) اى جوز العمل به وان لم يكن فى يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء وعزيمته النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم ففى النقل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان * الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من تغيير اداء كما سمع

(ولو)

ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل بالمعنى انواع (ففيما فوق الظاهر) اى النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة) فانه لما لم يشتبه معناها لايمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة آخرى (وفيه) اى في الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل (لا في جوامع الكلم) وهى ما كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوى جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندى انه لايجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ماروى انه قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه (ولا في اقسام الخفاء) اما في الخفى والمشكل ٦ فلان المراد منهما لايعرف الا بالتأويل وتأويل الراوى ليس بحجة على غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقا) اى سواء كان الناقل مجتهدا اولا

٦ مثال المشكل قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله رأيت ربى امرد الحديث (منه)

﴿ فصل ﴾

(في) بيان حكم (فعله) عليه السلام (القصدى) قيد به لان ماوقع لاعن قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لايصلح للاقتداء (سوى الزلة) وهى اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء عليهم الصلاة والسلام بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل عن بيان امامن جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان اومن الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه واذا قرن به البيان البتة لايصلح للاقتداء (و) سوى (فعل الطبع) كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه تابع للمبين في اى صفة كان المبين فلا يكون من المبحث (و) سوى (المخصوص به) كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فان الشركة تنافى

الاختصاص (ان علم صفته) اى صفة ذلك الفعل فى حقه عليه الصلاة والسلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه الصلاة والسلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلاثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور فى حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا (فامته مثله) فى العبادات وغيرها (فيها) اى فى تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهة واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فان التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لافعله مطلقا والا لتأدى بلا نية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما أدى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج فى حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالنبى عليه السلام فاذا قام يحمل على ما يفيده لان الاصل يعدل عنه بالصارف (والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل فى حقه عليه السلام (فالاباحة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما ولا يحمل على المخصوص به عليه السلام لانه نادر

﴿ فصل فى تقريره ﴾

اذا فعل فعل بحضرة النبى عليه الصلاة والسلام اوفى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ماقرره ان) كان مما (علم انكاره) اى انه منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع فى الحال (كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة له به على الجواز اتفاقا (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام بمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار معه ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته ﴿فان قيل﴾ الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة فى اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبرها الا الشافعية استدلالا بما ذكر ﴿قلنا﴾ مقام الكلام

فى الشئ غير مقامه فى طريقه ومن كان ابلغ الناس لايتصور تجاوزه مقتضى
المقام فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لاطريقه
وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود
فى ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المنجمين فان النزاع ثمه
فى طريق المطلوب قيل على ان القيافة تجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره
عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة ﴿ اقول ﴾ الاستبشار لايناسبه
بل ينافيه ﴿ تذنيب ﴾ لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة
اردفهما بها وسماها تذنيبا (شرايع من قبلنا) قد اختلف فى انه عليه السلام
وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل شريعة
ثبت لنبى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ
فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبى عليه السلام
وقيل ان شريعة كل نبى تنتهى بوفاته اوبعث نبى آخر الاما لايحتمل
التوقيت والنسخ فعلى هذا لايجوز العمل بها الا اذا قام الدليل على بقائه
وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان
ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ماثبت بنقل اهل الكتاب اوبرواية
المسلمين عما فى ايديهم من الكتاب وبين ماثبت بالقرآن اوالسنة وذهب اكثر
مشايخنا الى انها (تلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى
اورسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام
مالم يظهر نسخها) اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية
والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما
اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء
نقل الكفار اومن اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا
رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده
لايخفى كيف وقد قال النبى عليه السلام حين رأى صحيفة من التوراة فى يد
عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لوكان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعى والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد
رحمه الله تعالى فى جواز القسمة بطريق المهايأة بقوله تعالى لها شرب ولكم
شرب يوم معلوم واحتجاج ابى يوسف فى جريان القصاص بين الذكر
والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس (ويجب على غير

قيل لايجب بل يجوز تقليد الصحابى فى فروع الدين قياسا على عدم جوازه فى اصوله وفيه نظر اذ الفعل قد يستقل بالاستدلال على الصانع وصفاته تعالى بخلاف الاحكام الفروعية فان العقل لايهتدى اليها فيحتاج الى التقليد (منه)

الصحابى تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول اويفعل معتقدا للحقية فيه من غير تأمل فى الدليل كأنه جعل قوله قلادة فى عنقه ثم ان مذهب الصحابى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اما ما كان اوحا كما او مفتيا ليس بحجة على صحابى آخر وحجة على غيره (فيما شاع بين الاصحاب فسلموه) لانه حينئذ يحل محل الاجماع (لا فيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة على غيره بل تجوز مخالفته (اجماعا) قيد للحكمين معا (واختلف فى المجهول) وهو مالم يعلم اتفاقهم واختلافهم (فقيل لا يجوز) تقليدهم لانه قد ظهرت فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطأ فى اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليده للتابعى ومن بعدهم (وقيل يجب) تقليدهم (مطلقا) اى سواء كان قوله مما يدرك بالقياس اولا لان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبى عليه الصلاة والسلام فى بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط فى حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعانى يترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل) يجب تقليدهم (فيما لا يدرك بالقياس) اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثانى منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب (والتابعى قيل مثله) اى مثل الصحابى فى وجوب قبول قوله (ان ظهرت فتواه فى زمنهم) اى فى زمن الصحابى كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبى والنخعى وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اى ليس التابعى مثل الصحابى فى وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة فى حق التابعى (هو الظاهر) اى ظاهر الرواية هو لا الاول لانه رواية النوادر

﴿ الركن الثالث فى الاجماع ﴾

(وهو لغة) لمعنيين الاول (العزم) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد (و) الثانى (الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا (وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام) المراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد اوالقول او الفعل قيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدى

عصر وبين بامة محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة فانه لايكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (فى عصر) حال من المجتهدين معناه زمان ماقل اواكثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذلايتحقق اتفاق جميع المجتهدين الاحينئذ ولايخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات (على حكم شرعى) خرج به الاتفاق على حكم غير دينى نحو السقمونيا مسهل وعلى دينى غير شرعى لان ادراكه امابالحس ماضيا كاحوال الصحابة اومستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد فى ذلك على النقل لاالاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والافمن قبيل الدينيات التى يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عندالله تعالى وغيره من الاعتقاديات (ويمكن هو) اى الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية بامتناع تساويهم فى نقل الحكم اليهم لانتشارهم فى الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد فى الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لوكان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظنى فممتنع لاختلاف القرايح والانظار كاجماعهم اكل طعام واحد فى زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق فى الدقايق لافى الظنى الجلى (وكذا) يمكن (العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة تقتضى بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا اوانقطاعه اوخموله اواسره فى مطمورة او كذبه خوفا اوتغير اجتهاده قبل السماع عن الباقين وجوابه انه تشكيك فى الضرورى للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محضورين مشهورين دينين ولم يرجع منهم واحد والالاشتهر (و) كذا يمكن (نقله) اى نقل الاجماع من يعلمه (الى المحتج به) خلافا للبعض قالوا الآحاد لاتفيد القطع ويجب فى التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه مامر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا (وهو حجة قطعية عقلا) فانه لولم يكن حجة قطعية لما اجتمعوا على تقديمه على القاطع والالعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لايقدم على القاطع

يعنى ان الاجتماع حجة قطعية عقلا لانه لولم يكن حجة قطعية لم يجتمعوا على تقديم الاجماع على الدليل القاطع وقد اجتمعوا على تقديمه على القاطع والااى وان لم يجتمعوا على تقديم الاجماع على القاطع بل على تقديم القاطع عليه لعارض هذا الاجماع اجماعهم على ان غير القاطع لايقدم على القاطع وهو غير محال (منه)

وهو محـال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام باقية الى آخر الدهر فلوجاز الخطأ على اجماعهم بان اتفقوا على خطأ واختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحى لم يكن باقية فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا * الآية دلت على ان شريعته كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التى ضاق عنها نطاق الوحى الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولاينافيه ثبوت لاادرى من البعض لجواز دراية الاخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اى فى الاتفاق (تكلم الكل) من المجتهدين (اوعملهم) وهذا القسم يفيد الجواز الامع قرينة تدل على الزائد لاالوجوب لما روى عبيدة بن السلمانى مااجتمع اصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر (والرخصة) فى الاتفاق (تكلم بعضهم اوعمله وسكوت الباقين بعد بلوغه) اى بلوغ تكلم البعض اوعمله الى الباقين (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد فى كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عندالعرض اوالاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضى مدة التأمل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فن المحال عادة ان يكون سكوتهم لاعن اتفاقهم (وخالف الشافعى رحمه الله تعالى فى) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولاحجة لجواز ان يكون سكوت الباقى للتأمل اوللتوقف بعده لتعارض الادلة اوللتوقير اوللهيبة اوخوف الفتنة اواعتقاد حقية كل مجتهد فيه اوكون القائل اكبر سنا اواعظم قدرا اواوفر علما كما سكت على حين شاور عمر فى حفظ فضل الغنيمة حتى سئله فروى حديثا فى قسمته وفى اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لاغرم حتى سألة فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس رضى الله تعالى عنهما مايمنعك ان تخبر عمر لما ترى فى العول فقال درته وجوابه ان الصحابة رضى الله تعالى عنهم بعد ماشرطنا مضى مدة التأمل لايتهمون

بارتكاب الحرام معانه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضى الله تعالى عنه حين نهى المغالاة فى المهر فقالت امرأة ان الله تعالى يعطينا بقوله وآتيتم احديهن قنطارا ويمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال وسكوت على فى المسئلتين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع مافيه الفوت اومحمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة فى العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر الين الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها غير واجبة لاعن بيان مذهبه (واهله) اى اهل الاجماع ومن هو ينعقد باتفاقهم (مجتهد) اذلو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذا لعادة تمنع وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلادليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما ثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافى وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بقبح مايعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض فى تغليط جبرائيل عليه السلام اولا كبعضهم فى امامة الشيخين والخوارج فى امامة على وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولاعبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل وايا ما كان فلا يكون من الامة الكاملة (وشرطه) اى شرط الاجماع (اتفاق الكل) لان المعتبر اجماع الامة فما بقى منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا يكفى العترة) اى لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعض (ولا الائمة الاربعة) خلافا لاحمد والقاضى ابى خازم منا (ولا اهل المدينة) خلافا لمالك رحمه الله تعالى (لا كونهم) اى الكل عطف على اتفاق الكل (صحابة) فان ذلك ليس بشرط فى انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا

لواعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولايصح قلنا
يصح عند من لايشترط ان لايسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند
من يشترط واذا كان كذلك (فالتابعى معتبر فى اجماع الصحابة) لانهم
ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه
كما يحكى وذا دليل اعتبارة وقيل لالانهم الاصول فى الاحكام وهم المخاطبون
حقيقة بالاداء قلنا هو لايخرج التابعى عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة
(ولابلوغهم) اى الكل (عددالتواتر) لعموم الادلة السمعية (ولاانقراض
العصر) اى عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولاحجيته وهو الاصح
من الشافعى رحمه الله تعالى لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولوحينا لم يجز
لاحد مخالفته ولارجوع البعض حتى لورجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين
اولا ان الاجماع باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل
وثانيا ان احتمال رجوع الكل اوالبعض ينافى الاستقرار وثالثا ان ابتداء
الانعقاد برأى الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجتماع
فلايبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان لانعقاد اذا تقرر مضى
وقت التأمل وعن الثانى ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف يكون
رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (ولااللاحق)
اى لايشترط لاجماعهم اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان
الاولى ان اهل العصر لاول اذا اختلفوا على قولين فبعد مااستقر الخلاف
بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند مشايخنا
انه يجوز والخلاف السابق لايمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدى
العصر وقد وجد للمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم
وقوله معتبر لدليله لالعينه ودليله باق وثانيا ان فى تصحيح هذا الاجماع
تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم
ولايتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انمايبقى لولم يرتفع
بالاجماع كالقياس الذى ورد بخلافه نص وعن الثانى انه ان اريد
التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة
للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس
بباطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا
اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفى قول ثالث ولذا قلت (الاان يكون)

(اي)

اى الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق * واعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا اومقاسمة ويشتركان فى ارث الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد * ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع اوابعد الاجلين ويشتركان فى عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفى المتفق عليه * ومنها علة الربوا فى غير النقدين القدر مع الجنس اوالطعم اوالادخار معه وتشترك فى ان لا ربوا الا مع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفى المتفق عليه ومعه لا * ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج عند الشافعى اوالوضوء ويشتركان فى وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما يرفع المجمع عليه بوجوب تطهيرهما الا * واما المتعدد فالقولان اما الوجود فى الكل اوالعدم فى الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعى وعدمه عندنا اذ تفريق القاضى فى الجب والعنة ليس بفسخ والفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام فى الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل فى احدهما وثلث الباقى فى الاخرى ثالث لم يقل به احد * واما الوجود فى البعض مع العدم فى البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كناقضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعى فشمول وجود النا قضية اوعدمها ثالث لم يقل به احد * واما الوجود فى البعض مع العدم فى بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود اوالعدم لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى رحمه الله تعالى وجوازهما عندنا فعدم جوازهما اوجواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد (والبعض) اى بعض المتأخرين من الشافعية (قيده) اى الثالث (باستلزامه ابطال مااجمعوا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاولين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء

بالاشهر مجمع عليه وفى الجدمع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان
الجد واما مخالفة مذهب فى مسئلة وآخر فى اخرى فلا كما فى الصور الاخر
فان فى كل منهما ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة مااتفقوا عليه
(ورد) هذا التقييد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث
والمجوزين) لاحداثه (الاطلاق) يعنى ان المفهوم من ادلة المانعين
للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه
لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على
عدم التفصيل كما فى مسئلة العيوب او على عدم القول الثالث كما فى الكل
لان كلا اوجب الاخذ بقوله اوقول صاحبه فاجيب بان عدم القول
بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمهما والمنفى القول بنفيهم لا عالم يتعرضواله
والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافقه فى جميع المسائل
وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق فى مسئلة وفيها تخطئة كل الامة
فاجيب بان الادلة تقتضى منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا
والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع منه
فاجيب بانه دليل مالم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا ولوسلم
فالممنوع مخالفة مااتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لولم يجز لم يقع وقد
احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس
تابعى آخر ولم ينكر والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة
الاطلاق (فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم ابطال مااجمعوا عليه منع
والا فلا (غير مفيد) بل الشأن فى التميز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك
بعدم القائل بالفصل مشهور فى المناظرات كما يقال الوجوب فى الضمار
ان كان ثابتا يثبت فى الحلى ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا
فالصواب ماقيل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث
مطلقا وهو محل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة فى احدى
المسئلتين المنفصلتين والخطأ فى الاخرى فى مقام التحقيق دون الالزام
واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطله الثالث الا اذا اشترك
القولان فى حكم واحد حقيقى شرعى يبطل الثالث كاشتراك القول
بارث الجدمع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة فارث الجد
وهو حكم واحد حقيقى شرعى يبطله القول بحرمانه امااذا اشتركا

(فى)

فى واحد اعتبارى كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية
الطعم معه فى مفهوم احد الامرين او احد الامور اوفى واحد حقيقى
ليس بشرعى كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة اوشرعى لكن لم يرفعه
الثالث كما فى القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطله الثالث
(وحكمه) اى الاجماع (انه من حيث هوهو) مع قطع النظر عن العوارض
(يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض
كالآية المأولة وخبر الواحد (فيكفر جاحده) اى منكر حجية الاجماع
مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
كالعبادات الخمس وفى غيره خلاف (ولابد له) اى الاجماع (من سند)
اى دليل او امارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلاداع عادة
ولان الحكم الذى ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعى كان عن عقل
وقد ثبت ان لاحكم له عندنا وقيل لوكان عن سند لاستغنى به عن الاجماع
فلم يبق له اولحجيته فائدة ﴿قلنا﴾ هذا يقتضى ان لايكون اجماع ما عن سند
وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لانسلم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة
وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعينه ونحو ذلك * واعلم
انهم اختلفوا فى سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد
وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع فى جواز كون السند قطعيا
معنى لانه ان اريد انه لايقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل
قطعى فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لايسمى اجماعا لان الحد صادق
عليه وان اريد انه لايثبت الحكم فلايتصور نزاع لان اثبات الثابت محال
قلت (وسند مايستقل بالحجية ليس الا الظنى) فان ماسنده قطعى ليس
بمستقل بالحجية (ونقله) اى الاجماع (اما بالتواتر اوالشهرة اوالآحاد
واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا) حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن
الاجماع اتفاقيا كما مر (فهو كالآية) القطعية الدلالة والخبر المتواتر (فيكفر
جاحده ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلايكفر
مخالفه (ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرد فيه خلافهم فهو
كالمشهور) من الخبر (يضلل جاحده) فلايكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف
فيه) كالاجماع على مافيه خلاف سابق اورجوع من البعض لاحق
(فهو كالصحيح من) اخبار (الآحاد) لايضلل جاحده ايضا

الركن الرابع في القياس

(وهو لغة التقدير) يقال قاس النعل بالنعل اى قدر به وجعله مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمى الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء (وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر) اختار الابانة لان القياس مظهر لامثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصى لايقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شئ في غيره بعلته لايكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودى الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدوانى فيقتص به كما في المحدود وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودى المعدومين كعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في ان يولى عليه وعدميهما كعديمه بالجنون على عديمه بالصغر في ان لايلى على غيره (بالرأى) متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأى الاجتهاد (وهو حجة) اى دليل مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار اى ردوا الشئ الى نظيره وهو يتناول القياس او بينوا من قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأى بالمعانى المنصوصة لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعانى فيندرج تحت المأمور به * واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قايس لم يتعظ بامور الآخرة ولو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات لترتبه على يخربون بيوتهم ولاشك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الازرة على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق * وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضى التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب العمل به في غاية الضعف * واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لا حقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمى لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلى والشرعى والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم ٥ انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعى المستنبط العلة به

انه ان لم يثبت به اشارة فانه يثبت به دلالة وطريقها انه تعالى ذكر عقوبة قوم بناء على السبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب اسم الاتعاظ وانما يكون علة باعتبار قضية كلية هى ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لم يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية ثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية بان يقال كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب في الاحكام ٢ (لا بالقيا)

لابالقياس ليدور بل بدلالة النص على مايشعر به فاء التعليل الدالة على
ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ بناء على
ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعى قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لايقتضى
العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة
غاية مافى الباب ان يكون لها دخل فى ذلك وهذا لايدل على ان كل من علم
وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك
فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب
ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة ﴿اقول﴾ قد صرحوا فى تحقيق
مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة فى كلام الشارع مما يدل صريحا على
العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى
كون الدالة مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون
مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثانى بانه لاعبرة بتلك الاحتمالات والا
لما صح التمسك بشئ من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرر
السبب (والسنة) كحديث ٣ معاذ وابى موسى الاشعرى وابن مسعود
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك
بها قال الامام الغزالى فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه الصلاة والسلام
حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (والاجماع) فان الآثار قد رويت عن
عمر وابن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلا دال
(ونفاه) اى القياس (الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل
حمل النظير على النظير لا فى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها من العقليات
والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه (فى الشرعيات)
خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك فى الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا
واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود
الاصفهانى ولهم فى نفيه الكتاب والسنة ومعنى فى الدليل ومعنى
فى المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى تبيانا لكل شئ ولا رطب ولا يابس
الا فى كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف فى جميع الاحكام بعبارته
اواشارته اودلالته اواقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله

---

٢ الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء التى هى للتعليل من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم الدور اعنى اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف فى القياس الذى يعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد (منه)

٣ وحديث معاذ مشهور يثبت به الاصول وهو انه عليه السلام لما بعثه الى اليمن قال له بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال اقضى بسنة رسول الله قال فان لم تجد فيها قال اجتهد برأيى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما رضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولم يحمد الله وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فثبت فى غيره بدلالة النص وقال عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (منه)

تعالى قل لا اجد الآية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا تبيان لا بلفظه فقط قطعا بل وتارة بمعناه جليا اوخفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالآية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ماذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنى فالحكم فى المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفى المقيس معنى ففى العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب٩ على بلا دليل والنص لا ينفيه العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم مافى الارض جميعا واما السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس مالم يكن مشروعا فهو كالقياس فى نصب الشرائع اوالذى يقصد به رد المنصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد ومانحن فيه ليس كذلك واما المعنى فى الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطأ العقل مانع عن سلوك مثله قلنا لانسلم منعه فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح والا لتعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى فى المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعى فلم يجز التصرف فى حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا ريبة ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء او لانه غاية مافى وسعنا فكذا فى الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلابد من بيان هذه الاشياء فان الشئ لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع (اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلاة والسلام من شهد له خزيمة فحسب وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا

لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود فلا يفيد الاستصحاب فى الاثبات وانما يفيد فى الدفع فانه حجة فيه لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع عدم الدليل عليها الآن الاصل فى الموجود الوجود حتى يظهر دليل العدم وكذا الاصل فى المعدوم العدم حتى يظهر دليل الوجود (منه)

٤ هذا هو الحكم انفرد به خزيمة وقصته ماروى انه عليه السلام اشترى ناقة من اعرابى واوفاه الثمن وانكر الاعرابى الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لى فقال خزيمة انا اشهد يارسول الله انك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة ٥ (لئلا)

لئلا يكون القيـاس مبطلا للنص (وان لايعدل به) اى بالاصل المقيس عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بان لايعقل معناه) وعلته (كالمقدرات الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفـارات (او يستثنى عن سننه كاكل الناسى) للصوم فالقياس فوات القربة بما يضادها ويهدم ركنها كما قال عليه الصلاة والسلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او) شرع ابتداء (وانتفى نظيره) فى الشرع سواء كان (مما ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (اولا) كضرب الدية على العـاقلة ولاجناية لهم (وان يكون المعدى حكمـا شرعيا) اذ لوكان حسيا اولغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا (باحد) الادلة (الثلاثة) اى الكتاب والسنة والاجماع (اوالخفى منه) اى من القياس يعنى الاستحسـان وسيجئ ان المستحسن بالقيـاس الخفى يعدى لاالجلى لمـا سيأتى وستحقق الفرق بينهما فى موضعه ان شـاء الله تعـالى (غير متغير) فى الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لوتغير لكان القياس مبطلا ولاشك انه للتعميم لا الابطـال ولا فى الفرع بان لايتغير فى الفرع حكم الاصل بزيادة وصف اوسقوط قيد ونحو ذلك والالكان اثباتا ابتداء لاالحـاقا بالثابت واما الظنية فلازمة لاتتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اى ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل والالم يشاركه فى حكمه (ولانص فيه) اى فى الفرع سواء كان وافقه القياس اوخالفه اذ لوكان فان وافقه القياس لغا القيـاس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولايصح اذا لم يقصد به تعـاضد الادلة كالاجـاع عن قاطـع والى هذا ذهب كثير من المشـايخ وكثر فى كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس ﴿اقول﴾ الكلام ههنا فى القياس الذى هو حجة مستقلة كما مر فى الاجماع ولاشك ان وجود النص فى الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من يحصى وهذه العبارة تتناول مالايكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لايجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل * ولما ذكر فى هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال (فلاتثبت اللغة ٣ بالقياس) هذا تفريع قوله حكما

فيما تأتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبرنا به من اداء ثمنها فقال عليه السلام من شهد له حزيمة فحسب فجعل عليه السلام شهادته كشهـادة رجلـين كرامة وتفضيلا على غيره حتى لايثبت هذا الحكم فى شهادة غيره وان كان فوقه فى الفضيلة كالخلفاء الراشدين وانما اختص بهذه الكرامة من بين الحـاضرين لفهم جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره عليه السلام فى افادة العلم بمنزلة العيان (منه)

٣ وانما لاتثبت اللغة بالقياس لما بين الحقيقة والمجاز ان المعنى قد لا يراعى فى الوضع كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى كما فى القارورة لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لاتطلق القارورة على الدن لقرار الماء ٤

شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر ٢ مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما فى عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة فى النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط فى القياس الشرعى كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامى بالقياس الشرعى وصح التفريع فاندفع ماقيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا امافى مطلق القياس وهو باطل اوفى القياس الشرعى وحينئذ لامعنى لتفريع عدم القياس فى اللغة على ذلك (ولايتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف فى الاصل لما لم يبق معتبرا فى نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت بالقياس) اى الجلى منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلاثة اوالخفى منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت فى القياسين فالوسط ضايع والابطل احدهما لان المعتبر فى الاصل احدى العلتين مثلا اذاقيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ على الذره فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم (ولايقال الذمى اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة ينتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لاتنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ٦ (ولايلحق الخطأ بالنسيان فى عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان (ولايجوز السلم الحال قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولانص فيه فان قوله عليه الصلاة والسلام الى اجل معلوم نص فى اشتراط الاجل فى السلم * واعلم ان قوله ولانص فيه مغن عن اشتراط ان لايغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى اوعدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص قد وجد نص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤل من طرف الشافعى مع جوابه الوارد على قولهم وان لايغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه الصلاة والسلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء بالتعليل) بسواء متعلق بقوله لم يخصص (بالقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية

لانه ان اطلق عليه حقيقة فلابد من وضع العرب ولاوضع فيه وان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اذا وجدت العلاقة لكن لايحمل عليه عند ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى لفظ واحد بحسب استعمال واحد الا اذا اريد به عموم المجاز بان اطلق على مايخامر لعقل فانه يشمل حينئذ العقار وغيره بطريق عموم المجاز (منه)

٢ يعنى ان اسم الخمر انما يطلق على عصير العنب اذا اشتد واما قبل الشدة اوبعد زوالها فلا والدوران دليل العلة وعلة التسمية وهى الشدة حاصلة فى النبيذ فيطلق عليه اسم الخمر فيكون حراما (منه)

٦ لان المقصود بها التطهير والكافر ليس باهله ولان فى الكفارة معنى العبادة الايرى انها تؤدى بالصوم والكافر ليس من اهل العبادة (منه) (بالكيل)

بالكيل وهى لاتتصور الافى الكثير) تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ٢ فانه يعم القليل والكثير وخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هى القدر والجنس والقدراى الكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلايجرى فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص فى الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهى لاتتصور الافى الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه الصلاة والسلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا المطعومات التسوية بالكيل وهى لاتتصور الافى الكثير فانا اذا قلنا لاتقتل حيوانا الابالسكين كان معناه لاتقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الابالسكين فقتل حيوان لايقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لايدخل تحت النهى وقال (واما سقوط حق الفقير فى العين) فى باب الزكاة (فبدلالة النص ٥ لاالتعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكاة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففى هذا التعليل تغير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكاة فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلاتجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولاشك ان حوايجهم مختلفة لاتندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان لغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لابالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكاة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل وبدء اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذبها تعرف القيمة * ثم لماورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت لاثبات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة

والمذكور فى صدر الكلام هو العين ولا يجوز استثناء الاحوال من الاعيان الاعلى سبيل الانقطاع لزم ان يقدر المستثنى منه على وفق المستثنى فوجب عموم صدره فى الاحوال من التساوى والتفاضل والمجازفة فان قيل لم لايجوز ان يكون تقديره الاطعاما مساويا لربوا الكيل قلت الغرض من النهى منع حالة غير المساواة لامنع عين الطعام (منه)

٥ قوله فبدلالة النص الخ وفيه ان الدلالة لاتعارض النص الذى يقتضى وجوب الشاة عينها فينبغى ان لايعمل بالدلالة الاان يقال لامعارضة بينهما لان الثابت بالدلالة يعم الشاة اويراد بالدلالة معناها اللغوى يعنى ان النص كمايدل على الشاة يدل على قيمتها (منه)

قال عليه السلام الصدقة تقع اولا ٢

لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة فى الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير الى الشاة اوبكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهى للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلاثة احكام الاول وجوب الشاة والثانى جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع فى الاخير وليس فيه تغيير النص اذلا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآخر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير مع التعليل لابه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلاحاجة الى التعليل قلنا لامعنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل مايصلح للصرف اليه وهذا لايدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم يوجد فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلابد من اثبات كون القيمة اوكل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع مافيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتدبه فى دفع الحاجة حتى لواسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لم يجز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلابد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفى القيمة ثبت الاول اى حق الله تعالى بدلالة النص والثانى بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لولم يكن فى جنس الواجب مايصلح لايفاء حق الفقراء اوقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة لاتؤخذ الزكاة منها جبرا عندنا فلايحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واما ركنه فاربعة) ركن الشئ جزؤه الداخل فى حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فثمرته لاركنه (اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر

٢ فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير ولذا قلنا ان اللام فى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة عندنا اى يصير لهم. بعاقبة لا للتمليك (منه)

بيانه ان الشاة تقع لله تعالى على الخلوص فى ابتداء القبض ثم تصير للفقير بدوام يده عليها وكان قبض الفقير بمنزلة قبضين الاول لله تعالى والثانى لنفسه قال الله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات) (منه)

(وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) كحديث الربوا (واما الفرع فالمحل المشبه) كالارز والجص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لادليله لانه عين القياس والنزاع اعتبارى فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلاطائل (واما حكم الاصل فما افاده النص) كتابا كان اوسنة (اوالاجماع اوالاستحسان) بالقياس الخفى كما سبق القياس الجلى لماسبق (واماالجامع المسمى بالعلة فاجعل علما) اى امارة وعلامة (على حكم النص) فان المؤثر فى الحقيقة هوالله تعالى وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوانى موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى الله عنه وثبوت بطلان الاصل يغنى عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال فى توجيه هذا المقال ﴿اقول﴾ الذى يتأدى اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله تعالى لوعللت لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية الفاعلية ولاشك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان يكون علية البارى تعالى محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلايلزم ماذكرتم ونحن على ماهو دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هى امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنصوص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لابمعنى الامارة المجردة والالم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (مما) اى من الاوصاف التى (اشتمل) النص (عليه) اما بصيغته كاشتمال نص الربوا

على الكيل والجنس اوبغيرهـا كاشتمـال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة اوضرورة (وجعل الفرع نظيراله) اى للنص بمعنى المنصوص عليه (فى حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) اى فى الفرع (ويكون) اى الجامع هذا اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة فى كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالثمنية للزكاة فى المضروب ٧ عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لاينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكاة فى الحلى وللربوا عند الشافعى (او) وصفا (عارضا) كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا (و) يكون (جليا) كالطواف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس كقوله عليه الصلاة والسلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضئ وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجرت وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لاان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (و) يكون (حكما) من احكام الشرع فى حديث الخثعمية فانه عليه الصلاة والسلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك شرعى (و) يكون (مركبا) كالكيل والجنس (ومفردا) كالثمنية (و) يكون (منصوصا وغيره) كما سيأتى (والاصل فى النصوص قيل عدم التعليل الا بدليل) دل على انها معلولة كما فيما له علة منصوصة اما لان التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس لانها لاتوجد الا فى المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولاثبوت مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلايصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثانى ان التعليل لحكم الفرع الذى لايضاف الى النص من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذى هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن) اى يصلح لاضافة الحكم اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس

٧ ومعنى قولنا ان الثمنية علة للزكاة فى المضروب هو كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فتكونان من المال النامى وتأثير المال النامى فى وجوب الزكاة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكاة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه فى حكم وجوب الزكاة فالعلة فى الحقيقة النماء لا الثمنية (منه)

بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف (الا المانع) كمخالفة نص اواجاع اومعارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضى الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتى ان شاء الله تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لابكل وصف لما سبق بل (بتميز) اى بوصف ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعى وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفى بدلالة التميز ولايشتغل بكون النص معللا حتى يعلله بالقاصرة (فبعض الشافعية ذهب الى) ان المميز للوصف عماسواه هو (الاخالة) اى الايقاع فى القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لابنص ولابغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هى المناسبة وهى المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ماعلق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق اوالمشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته (وبعضهم) ذهب (الى) ان مجرد الاخالة لايكفى بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه بأثر اونص اواجاع اوايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة وعن المعارضة اعنى ايراد وصف يوجب خلاف مااوجبه ذلك الوصف من غير تعرض بنفس الوصف كما يقال لاتجب الزكاة فى ذكور الخيل فلاتجب فى اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى مايكفى فى ذلك اصلان فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلايخفى انه متعذر اومتعسر (وعندنا) الاصل فى النصوص (التعليل) الا المانع ولكن لما لم يصح الا بتميز لابد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (ولابد قبل المميز) اى قبل ملاحظة دليل التميز (من) بيان (كونه) اى النص (معللا فى الجملة) اى لايكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ماتقول اويدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى

ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولايكفى ان يقال الاصل التعليل لانه لايصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل تجب اقامة الدليل فى هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد فى قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييزه العلة والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت اولا ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب المماثلة لانه لما شرط فى مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط فى باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا كاشتراط المماثلة فى القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعى فى بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين فى بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لابعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل فى حق وجوب التعيين اذ لاتعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا فى حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحقيقا من ربوا النسيئة لان فيه شبهته الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهة فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتى ان شاء الله تعالى (ولايجوز ٤ تعليلنا) النص (بالقاصرة) من العلل خلافا للشافعى ٢ وفى العبارة اشارة الى ان النزاع فى العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم تجز لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم فى الفرع ولايتصور ذلك الابعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة فى غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل فى غير مورد النص واما الشافعى فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ماقيل انه لامعنى للنزاع فى التعليل

٤ لعدم الفائدة فى التعليل بها والفائدة اثبات الحكم وفى التنقيح هذا ليس بشئ اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفى التلويح ان اريد بالفائدة الفقية مايكون له تعلق بالفقه ونسب اليه فشرعت للاذعان وزيادة الاطمينان والاطلاع على حكمة الصانع كذلك وان اريد المسئلة الفقية فلا نسلم ان التعليل لايكون الالاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث قلنا نختار الثانى لكن الكلام فى تعليل الفقيه وغير اثبات الحكم بالنسبة اليه من حيث هو فقيه عبث ولنا ان نختار الاول ونمنع ان التعلق بالفقه من حيث هو فقه ماهو غير اثبات الحكم (منه)

بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلانزاع وان اريد عدم الظن فبعد ماغلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك اوعند تعارض القاصر والمتعدى فلانزاع فى ان العلة هو الوصف المتعدى وذلك لان المعتبر فى الاستنباط العلة عندنا التأثير وهو لايتصور بدون التعدية كما سيأتى ان شاءالله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص (بما اختلف فى وجوده فى الفرع او الاصل) كقول الشافعى فى الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلايعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لايفيد لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم وان اراد اعتاقه بعدما ملكه فلانسلم ذلك فى الاخ (او ثبت الحكم فى الاصل بالاجماع مع الاختلاف فى العلة) كقوله فى قتل الحر بالعبد انه عبد فلايقتل به الحر كمكاتب قتل وله مال بفى ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة فى الاصل جهالة المستحق لاكونه عبدا (ولا بما) اى علة مقارنة (مع) الوصف (الفارق) اى الموجود فى الاصل كقوله مكاتب فلايصح التكفير باعتاقه كما اذا أدى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود فى الاصل دون الفرع (وتعرف) اى العلة (بوجوه الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح (الثانى النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ماصرح فيه بالعلية) نحو لعلة كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم ماكان ظاهرا فيها) اى فى العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على مالم يبق للمسبب مايتوقف عليه سواه يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن تحصنا (ثم) ماكان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان فى مقام التعليل نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت فى هذه المواضع لتقوية الجملة التى يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبدالقاهر انها فى هذه المواضع تغنى غناء الفاء وتقع موقعها وكفاء التعليل فى لفظ الرسول سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما اوالحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وسره

٢ وعند الشافعى يجوز فانه جعل علة الربوا فى الذهب والفضة الثمنية وهى مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليتها اتفاقا (منه)

ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم) ما كان ظاهرا فيها (بمراتب) كالفاء فى لفظ الراوى نحو سها فسجد زاد ههنا احتمال الغلط فى الفهم لكنه لاينفى الظهور لبعده (والا) اى وان لم يدل بوضعه (فايماء وهو ان يقترن بالحكم مالولم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه) اى على التعليل (دفعا للاستبعاد) مثال العين (كحديث الاعرابى) فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا فى الجواب كانه قال ان عليه السلام واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقنى ماء (و) مثال النظير نحو (حديث الخثعمية) فانها سألت النبى عليه الصلاة والسلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمى فنبه على كونه علة للنفع والالزم العبث (ومنه) اى من الايماء (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اى مع الحكم متعلق بالذكر نحو لايقضى القاضى وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغل القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى من الايماء (الفرق بين شيئين فى الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفرس والراجل فى الحكم بصفة الفروسية وضدها (او) ذكر (احدهما) نحو القاتل لايرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل (واما بالغاية) نحو ولاتقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولايخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلية لايستلزم صحة القياس كما فى آية السرقة والزناء ولا كون العلة متعدية لان المنصوصة وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولاتكون نابية عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام

(لانه)

لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لاقاطعالها (بشرط الملائمة) اى ملائمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن السلف رضى الله تعالى عنهم لان كون الوصف ٣ مناطا امر شرعى فلابد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرعى ببيانهم بأن يكون الوصف والحكم الذى نعتبره من جنس مااعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة فى احدى الصورتين الصغر وفى الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم فى احدى الصورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى فى حق الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجوز القياس) لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار) علية (نوعه) اى نوع الوصف الجامع (اوجنسه القريب فى نوع الحكم) قيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير لمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدلها لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوص بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لامطلقة وبالحكم المطلوب بالقياس لامطلقه واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهو بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ماهو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل

٣ الوصف المعتبر شرعا بنص او اجماع هو المؤثر والمعتبر لابنص ولا باجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط فى صورة فهو الملايم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عنه فى جنس الحكم اوعكسه اوجنسه فى جنسه وان لم يثبت فهو القريب الاول من امثلة الملايم كالتعليل بالصغر فى حمل النكاح على المال فى الولاية فان الصغر معتبر فى جنس حكم الولاية بالاجماع (منه) بمعنى المناسبة لابمعنى التأثير الذى سيجىء (منه)

نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه
الجنس الذى هوالعجزالذى بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة
على مايشمل المريض وفوقه الجنس الذى هوالعجز الناشى عن الفاعل بدون
اختياره على مايشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هوالعجزالناشى عن الفاعل
بدون اختياره على مايشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل
لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم
فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والافتحقيق الانواع والاجناس
باقسامها ممايعسر فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات (فالنوع
فى النوع) اى فمثال تأثير نوع الوصف فى نوع الحكم (كالصغر فى الولاية
على النفس) كما يقال فى الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على
نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا
الوصف وهو الصغر فى عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على
النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب (والجنس فى
الجنس كسقوط الزكورة عن الصبى) فان العجز بواسطة عدم العقل الذى
هوجنس لنوع الصبى مؤثر فى سقوط مايحتاج الى النية وهوجنس لسقوط
الزكاة (والنوع فى الجنس كسقوطها) اى الزكاة (عمن لاعقل له)
فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط مايحتاج الى النية وهوجنس
لسقوط الزكاة (والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم
فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج الذى هو جنس
لعدم الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم (وقديتركب البعض) من الاربعة
(مع البعض فتصير الاقسام) للبسيط والمركب (خمسة عشر) اربعة
للبسيط حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف
هوالنوع اوالجنس وكذا فى جانب الحكم (والباقى) وهواحدعشر (للمركب)
لان التركيب امارباعى اوثلاثى اوثنائى اماالرباعى فواحد فقط واماالثلاثى
فاربعة لانه انمايصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد
امااعتبار النوع فى النوع فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع فى الجنس
والجنس فى النوع واماالجنس فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والنوع
فى الجنس والجنس فى النوع واماالنوع فى الجنس فالباقى النوع فى النوع
والجنس فى الجنس والجنس فى النوع واما العكس فالباقى النوع فى النوع

والجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والمجموع اربعة واما الثانية فستة
لان اعتبار النوع فى النوع ان تركب مع اعتبار الجنس فى النوع او النوع
فى الجنس اوالجنس فى الجنس يحصل ثلاثة ثم اعتبار الجنس فى النوع
ان تركب مع اعتبار النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس يحصل اثنان
ثم اعتبار النوع فى الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس فى الجنس يحصل
واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة
فى المطولات (قيل وتعرف) العلة (بالدوران وهو الوجود عند الوجود)
اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض)
على الوجود عند الوجود (العدم عند العدم) ويسمى الطرد والعكس
(و) زاد (البعض) عليهما (قيام النص فى الحالين) اى حال وجود الوصف
وعدمه (و) الحال انه (لاحكم له)اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة
الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب
الوضوء دائر مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث
وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة
وجد الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر
واما عندنا فلان الاصل هو العدم على مامر فى مفهوم المخالفة وموجب
النص غير ثابت فى الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه
اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال
وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب
الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما
عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن
جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند
الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك
علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان العلل الشرعية
امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك فى حقه تعالى واما فى حقنا
فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل
(فحينئذ لابد من التمييز بين العلل والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران
مطلقا) اى سواء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم (لا يفيد
العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلى اوتلازم تعاكس او يكون المدار

لازم العلة شرطا مساويا لها فلايفيدظن العلية (والقيام) اى قيام النص فى الحالين ولاحكم له (نادر فلا يجعل اصلا فى الباب) اى باب القياس الذى يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية (واما حكمه) اى القياس فالتعدية اتفاقا) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعى حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم نجوزه كما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازما له (فلا تعليل) اتفاقا (لاثبات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك (اووصفه) ابتداء كاثبات السوم فى الانعام لان التعليل لايتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لايثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود فى النكاح (اووصفه) ككونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر (ولا) لاثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (اووصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ماسبق (بل) التعليل انما هو (لتعدية حكم شرعى من الاصل الثابت بالنص اوالاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلف فى تعدية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا اوشرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية مرامه

﴿ فصل ﴾ (ان سبق الافهام) اى افهام المجتهدين اذا فهام العوام كالاوهام (الى وجه القياس) وهو المسمى قياسا جليا (يختص باسمه) اى باسم القياس (والا) اى وان لم يسبق اليه وهو الذى يسمى قياسا خفيا (فبالاستحسان) قد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس الخفى وهذه التسمية فى الفروع شايعة (وهو) اى الاعم (دليل يقابل القياس الجلى وهو)

اى ذلك الدليل (اما الاثر) كما فى الاجارة والسلم وبقاء الصوم فى الآكل ناسيا (اوالاجماع) ٧ كما فى الاستصناع (والضرورة) كما فى طهارة الحياض والآبار (اوالقياس الخفى وله) اى القياس الخفى (قسمان) الاول (ماقوى تأثيره و) الثانى (ماظهر صحته وخفى فساده) اى اذا نظر اليه بأدنى نظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد (وللقياس) الجلى ايضا (قسمان) الاول (ماضعف تأثيره و) الثانى (ماظهر فساده وخفى صحته واول الاول) اى القسم الاول من الاستحسان (اولى من اول الثانى) اى القسم الاول من القياس (وثانى الثانى) اى القسم الثانى من القياس (اولى من ثانى الاول) اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعتبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة القسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع ٣ قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة فى الصلوة ان تؤدى بالركوع كما تؤدى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلاة الا ان المأمور به سجود مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب عنه الركوع ٦ كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع فى الصلوة وهذا قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعلمنا بالصحة الباطنة ٩ فى القياس وجعلنا سجدة التلاوة فى الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا (وكل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا) تارة باعتبار القوة والضعف (الى ضعيف الاثر وقويه) فيكون الاقسام

---

٧ وفيه ان الاجماع صار معارضا للنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تبع ماليس عندك فان قلت الاجماع خصص الحديث قلت شرط التخصيص الاتصال والاجماع بعد حياة النبى عليه الصلاة والسلام والجواب النص مخصوص بالسلم قبل الاجماع فيجوز بعده بالاجماع وشرط القرآن فى التخصيص الاول (منه)

٣ ولهذا صح التعبير عنه بالركوع فى قوله تعالى وخر راكعا اى سقط ساجدا (منه)

٦ مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلاة وموجبات التحريمة (منه)

٩ ولقائل ان يقول من شرط القياس ان لا يغير حكم النص وهنا قد تغير لانه لم تبق السجدة بعينها واجبة فى قوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من تلاها وقيل ثبت هذا بدلالة

اربعة (ولا يترجح الاستحسان) على القياس في هذه الصور الاربع (عند التعارض) بين القياس والاستحسان (الا) في صورة واحدة وهي ما (اذا قوى اثره) اى اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا في القوة فالقياس يرجح لظهوره اوفى الضعف فاما ان يسقطا اويعمل بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر والباطن و) الى (فاسدهما و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اى الثاني من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا (بقي الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اى ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقي الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض بينهما) اى بين اخيرى الاستحسان (وبين اخيرى القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بأن يتحد القياس الاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى) لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اى اختلاف النوع وهذا في الصورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فالظاهر فساده ابتداء) سواء كان قياسا اواستحسانا (و) لكن اذا تؤمل (تبين صحته اقوى من العكس) لان المعتبر مايظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لاغير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلاثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها

٤ النص يخرج عن المبحث ولان دلالة النص لايعارض النص ويمكن ان يقال على قياس ماتقدم التغير بدلالة النص والتعليل انما هو في الصلاحية بان يقال الواجب هو التواضع والسجود آلة له فكذا الركوع (منه)

عن سنن القياس اللهم الا دلالة اذا تساويا فى الوجوه المعتبرة *مثاله ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشترى ٢ فقط قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البايع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع ٣ بمقابلة ماهو ثمن فى زعم المشترى واما المشترى فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذى هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر اذا اختلفا فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعض القبض فثبوته بقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ٤ فلا يعدى ٦ الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لاتنافى ماسبق ان من شرطها ان لايكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلى والخفى لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهى ان يتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة (وهو) اى الاستحسان (ليس بتخصيص العلة) على ماتوهمه البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به فى الاستحسان لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال تخصيص العلة (لان عدمه) اى عدم الحكم فى صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل (لعدمها) اى عدم العلة مثلا ٧ موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى الحكم بطريق التخصيص لذلك (وامادفعه) اى دفع القياس بدفع علته (فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لابعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم) كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه فى شئ من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص اواجماع ولا يتصور المناقضة فيه * وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما يورد على المؤثر مايظن انه معارضة او قلب اوفساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة انما هى بين

---

٢ لان البايع هو المدعى زيادة الثمن والمشترى لايدعى عليه شيئا فى الظاهر

٣ فيكون منكرا فى المعنى وهذا معنى خفى وفيه ان الاستحسان كيف يعارض نص البينة على المدعى واليمين على من انكر

٤ على خلاف القياس وفيه ان هذا من الاحاد فكيف يعارض المشهور وهو قوله عليه السلام البينة الخ

٦ وعند محمد يتعدى ايضا باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقد او ينكر الآخر

٧ اى لان دليل الاستحسان اما النص او الاجماع او الضرورة وهى اجماع ايضا والقياس الخفى فلا اعتبار للقياس فى مقابلة هذه الامور المذكورة اذ من شرط صحته عدم الدليل النص (منه)

التأثير فى نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه يوردا يا ماشاء منه فلا وجه لتخصيص العلل المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض (ويرد) اى يجاب عن النقض باربع طريق اشار الى الاول بقوله (بالوصف وهو منع وجود العلة فى صورة النقض) نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثانى بقوله (وبمعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجود ما) اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت) اى العلة (علة فى صورة النقض) وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فتمنع فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء والى الثالث بقوله (وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض) نحو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم فى صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لا نسلم عدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله (وبالغرض وهو ان يقول الغرض) من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل و(التسوية) بينهما فى المعنى الواجب للحكم (وقد حصلت) التسوية فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث فى السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا فلا نقض ٣ وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما (ثم ان رد) النقض (بها) اى بهذه الطرق الاربعة (فقد تم التعليل والا) اى

٣ اى لا نقض بالاستحاضة فى الفرع لان ذلك وارد على الاصل المجمع عليه ايضا وهو السبيلين (منه)

(وان)

وان لم يردبها (فان لم يوجد فى صورة النقض مانع) من ثبوت الحكم (بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد) مانع (فلا) تبطل العلة (اما لاعتبار عدم المانع فيها) اى للقول بان عدم المانع جزء من العلة اوشرط لها ليكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها اوشرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون (واما لتخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الاخر (فعلى هذا) اى على القول بتخصيص العلة ٩ (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر فى تخصيص العلة اومنعه بواسطة منع العلة (خمسة) لان للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كانقطاع الوتر فى الرمى فى المحسوسات وكبيع الحر فى الشرعيات (و) الثانى مانع (من تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع مالا يملكه وهذان ليسا بمعتبرين فى تخصيص العلة (و) الثالث مانع (من ابتداء الحكم) كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع (من تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية (و) الخامس مانع (من لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن من الموت وكخيار العيب ﴿فان قيل﴾ ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع ﴿قلنا﴾ الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة اما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لايخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزهوق الروح (ثم عدمها) اى عدم العلة قد يكون (لزيادة وصف) كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا اريد الخيار فقد عدمت (اولنقصانه) كالخارج النجس

٩ من لم يقل بتخصيص العلة لم يعد مانعا ابتداء الحكم منها وعلى هذا كل ماجعله الفريق الاول مانعا لثبوت الحكم جعل الفريق الثانى مانعا بتمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين (منه)

مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم فى المذور (الثانى الممانعة وهى منع مقدمة بعينها) اما مع السند اوبدنه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك (ففى المؤثرة اما) ان يقع الممانعة (فى نفس الحجة) بان يقول لانسلم ماذكرته من الوصف علة اوصالح للعلية واختلف فى قبولها فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات مالم يدعه واجيب بانه لابد فى الجامع من ظن العلية والالادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان تمسك بما لايصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان يكون العلة هى الوصف الذى ذكره وان صالحا للعلة بل تكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة (فى وجودها) اى العلة (فى الاصل) بان يقال سلمنا ان العلة ماذكرته لكن لانسلم وجودها فى الاصل (او) تقع وجودها (فى الفرع) بان يقال سلمنا ان العلة ماذكرته لكن لانسلم وجودها فى الفرع (واما) ان تقع الممانعة (فى شروط التعليل) بان يقال لانسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته (واما) ان تقع (فى اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (وفى الطردية) عطف على فى المؤثرة (اما فى الوصف) بان يقال لانسلم ان الوصف الذى تدعيه علة موجودة فى الاصل اوالفرع (او) فى (الحكم) بان يقال لانسلم ثبوت الحكم الذى تدعيه بالوصف المذكور فى الاصل اوثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة له فى الفرع (او) فى (صلاحه) اى الوصف (للحكم) بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية (او) فى (نسبته) اى الحكم (الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة فى الاصل هذا (الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض مايقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعى٧ ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضى الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا (ولاورود له) اى لفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه (الرابع

٧ الشافعى يوجب الفرقة فى اسلام احد الزوجين فى غير المدخول بها من غير توقف على قضا القاضى كردة احدهما

فساد الاعتبار وهو منع محلية المدعى للقياس) متعلق بالمحلية (للنص على
خلافه) تعليل للمنع (ويرد) اى يجاب عنه (بالطعن فى السند) اى سند النص
ان كان خبر واحد (و يرد) ايضا (بمنع الظهور) اى ظهور ذلك النص
فى ذلك المعنى لكونه مأولا (وبالمعارضة بآخر) اى بنص آخر مثله ليسلم
القياس بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف فى الاصل له مدخل
فى العلية لايوجد) ذلك فى الوصف (فى الفرع) فيكون حاصله منع علية
الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند
كثير من اهل النظر (ويرد) اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذ السائل
جاهل مسترشد فى موضع الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف
موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل
فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصد به
عدم وقوع الخبط فى البحث والا فهو نافع فى اظهار الصواب (و) يرد
ثانيا (بان الفارق لايضر اذا اثبت) المعلل (علية) الوصف (المشترك)
يعنى ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم
فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر
ان المعترض يثبت فى الاصل علية وصف لايوجد فى الفرع وهذا لاينافى
علية الوصف المشترك الموجب للتعدية (الا اذا اثبت) المعلل (مانعا
فى الفرع) فحينئذ يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم
فى الفرع يكون مضرا (لكنه لايبقى فرقا) مجردا بل يكون بيان عدم العلة
فى الفرع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع
(وكل ما لو اورد به لرد ينبغى ان يورد بالممانعة) هذا تعليم ينفع فى المناظرات
ومعناه ان كل كلام صحيح فى نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة
فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلى ويرد توجيهه فيجب ان يورد
بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعى اعتاق الراهن تصرف
يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ
لاالعتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغى ان نورده بطريق المنع بان نقول ان
حكم الاصل الذى هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا
حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم فى الفرع البطلان لايكون
الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لايمكن لان العتق لايحتمل الفسخ

(السادس المعارضة وهى اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجرى) المعارضة (فى الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) تجرى ايضا (فى علته) اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفى شئ من مقدمات دليله (ويسمى الاولى معارضة فى الحكم فاما) ان تكون المعارضة فى الحكم (بدليل المعلل ولو بزيادة) اى زيادة شئ على دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل والتغيير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتى (وهى معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين ﴿فان قيل﴾ فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف يجتمعان ﴿اجيب﴾ بانه يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم ﴿اجيب﴾ بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ﴿اقول﴾ فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفى الدليل ولو ضمنا لا صريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذ استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعى مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله زيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه (وان دل) دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقيض (فعكس) مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعى صلاة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا افسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب العمل بالنذر اجماعا

فتعين الثـانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعـا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع (والاول) اى القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثانى ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفى دعوى المعلل الثالث ان من شروط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل اعنى الوضوء انمـا هو بطريق شمول العدم وفى الفرع اعنى صلاة النفل انمـا هو بطريق شمول الوجود فلا ممـاثلة (واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهى معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض لدليله اصلا (فاما ان تثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم) الذى ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح فلا يسن تثليثه كما فى الخف (او) تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل (بتغيير) كقولنا فى اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغر والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعاوضة وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت (ما) اى حكما (يستلزمه) اى النقيض مثلا امرأة نعى اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثـانى حاضر وان كان صـاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثانى لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى

بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ماهو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهى المعارضة فى علة الحكم (تسمى معارضة فى المقدمة فان كانت بجعل العلة) اى علة المعلل (معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقدسبق وجهه (وقلب ايضا) لمامر آنفا (وانما تتجه) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لا وصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لايمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين ٩ فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ماوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والاحتراز عنه) اى عن التعليل بوجه لايورد عليه هذا القلب (ان) لايورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى بثبوت احدهما (على) ثبوت (الآخر) اذا ثبت المساواة بينهما فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة نحو ان يقال مايلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ماشرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ماهو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ماهو القربة اولى (والا) اى وان لم يكن بجعل العلة معلولا والمعلول علة (فخالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفى عليته) اى علية ماأثبت المعلل عليته (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية شئ) (آخر فان قصر) ذلك الشئ الآخر (اوتعدى الى مجمع عليه لا)

٩ هذا بناء على ان الاسلام ليس من شرط الاحصان عند الشافعى حتى لو زنى الذمى الحر الثيب يرجم (منه)

تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لايكون الا للتعدية وذلك كما قلنا
الحديد بالحديد موزون مقابل للجنس فلايجور متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعي
لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر
احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة
فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت
الحكم بعلل شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما اذا قيل
الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة
هي الطعم فيتعدى الى الفواكه ومادون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان
الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا
على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع
المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف
ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف
المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن
ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة لتعدى الى الارز لكن لايمكنه
ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا ﴿ فان
قيل ﴾ الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية
وصف المعترض ليس اولى من العكس ﴿ اجيب ﴾ بان المراد ان ثبوت علية كل
منها يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة لاغير فلا يصح الحكم
بعلية احدهما مالم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل وتثبت
صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه
ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتهما
لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل
(مايلزمه المعلل) بتعليله (مع بقاء الخلاف في الحكم) المقصود وهذا معنى
قولهم هو تسليم ماتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لايلزم تسليم
الحكم المتنازع فيه (وهو) يقع (على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل
بتعليله (مايتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لايكون محل النزاع
ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل مايلزم المعلل الخ (اما
بصريح عبارته) اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل به غالبا

فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس فى عدم المنافاة بل فى ايجاب القصاص (او يحملها) اى يحمل المعترض عبارة المعلل (على غير مراده) اى المعلل كقوله مسح الرأس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات ٦ والسائل يحمله على جعله بثلاثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل مراده لم يمكن القول بالموجب بل تتعين الممانعة (والثانى ان يلزم) المعلل بتعليله (ابطال ماينوهم) المعلل (انه مأخذ الخصم) وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل مايلزم المعلل ابطال الحكم كما اذا قال الشافعى فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان والثالث ان يسكت) المعلل (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها (والسائل يسلم) المقدمة (المذكورة ويبقى النزاع) فى المطلوب للنزاع فى المقدمة المطوية ثم ان المطوية اما ان يحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لاتغسل لان الغاية لاتدخل تحت المغيا كالليل يعنى ٩ انها غاية كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا آخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد الامنعها واما ان لا تحتمله كقوله يشترط فى الوضوء النية لان ماثبت قربة فشرطه النية كالصلاة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها فى الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الامنعها نحو لانسلم ان الوضوء ثبت قربة (واذا دفع) اى القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع (تعين الانتقال) اى انتقال القائس فى قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان فى غير علة او حكم فهو حشو فى القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون فى العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو فى القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه

(حكم)

٦ وقال ليس التكرار ثلاث مرات لايمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة بان يقال لانسلم ان الركنية توجب هذا بل المسنون فى الركن التكميل كما فى اركان الصلاة بالاطالة فى القرآن والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لايمكن تكميله الا بالتكرير لان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض وفى مسح الرأس المحل الذى هو الرأس متسع يمكن التكميل بدون التكرار فالاعتراض على تقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير الثانى ممانعة والتفصيل ان يقال ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلاث مرات نمنع هذا فى الاصل (منه)

٩ يعنى ان المعلل يريد ٣

حكم القياس فلابد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة والحكم يجب ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم القياس والايكون حشوا فى القياس فصارت الاقسام المعتبرة فى المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله (امامن علة الى) علة (اخرى لاثبات) العلة (الاولى) وهى علة القياس وهذا القسم انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لايضمن لانه مسلط على الاستهلاك فانما انكره الخصم احتاج الى اثباته ٧ والى الثانى بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات الحكم (الاول) وهذا انما يتحقق فى فساد الوضع والمناقضة لولم يمكن دفعهما ببيان الملائمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (حكم آخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبى عنه بل (يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال الخصم المانع عندى ليس عقد الكتابة بل نقصان فى الرق كعتق ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعلة اخرى ٤ كما اذا قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا فى الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى) حكم (آخر) بالعلة الاولى (كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق فى المسئلة الاولى بالعلة كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذا ان القسمان انما يتحققان فى القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع فى حكم لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والافبعلة اخرى (والكل صحيح بالاتفاق الا الثانى) فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات الحكم فلا يبالى باى دليل كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا فى عرف النظار (فقيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل منه) قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا) قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل

٣ ان الغاية المذكورة فى الآية غاية للغسل والغايه لاتدخل تحت المغيا فلا يدخل المرافق فى الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل فى الاسقاط فتبقى داخلة فى الغسل فلو صرح بالقدمة المطوية لتعين شقها (منه)

٧ بان يقال التسليط هو التمكين والتمكين اثبات المكنة والمودع بالايداع اثبت له المكنة لانه قرب المحل وازال المانع (منه)

٤ بان يقال لو انتقض فيكون نقصانه بثبوت الحرية بوجه فلا يحتمل الكتابة الفسخ وهو خلاف الاجماع (منه)

على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال
وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق
المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح
وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تأكيد
للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة
الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء
الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب

تذنيب

عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج بها البعض
فى اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة فى الاربعة
وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق
فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه (قد يتمسك) فى اثبات
الاحكام الشرعية (بحجج فاسدة منها الاستصحاب) اى استصحاب الحال
وهو جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه
جعله مصاحبا للحال اوالعكس (وهو حجة عند الشافعى فى) اثبات (كل
حكم) نفيا كان اواثباتا (ثبت بدليل) يوجبه (ثم شك) اى وقع الشك
(فى بقائه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال بعض
الشافعية ان ما تحقق وجوده اوعدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله
فان لزوم ظن بقائه امر ضرورى ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا
يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا
من التجارات والقروض والديون (وبعضهم) استبعدوا دعوى الضرورة
فى محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله (ببقاء الشرائع) يعنى
لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال
طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام
الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرع نبينا الى يوم الدين والى الثانى بقوله
(وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (فى) كثير من (الفروع) مثل
بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك فى
طريان الضد (و) الاستصحاب (عندنا حجة فى الدفع) اى دافع لاستحقاق
الغير (لا فى الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح
على الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا

حتى قبل الشهادة بانه كان ملكا للمدعى ويحكم بها على الملك فى الحال (منه)

(لدعواه)

لدعواه ﴿فان قيل﴾ ان قام الدليل على حجيته لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم ﴿اجيب﴾ بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل (الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ٧ وربما يكون الشئ موجبا لحدوث شئ دون استمراره ﴿واعترض﴾ بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموعة خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم الظن المنافى والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع ﴿اقول﴾ الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب الاول فان علم اوظن وجود السبب المبقى فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو في شريعة عيسى عليه الصلاة والسلام تواتر نقلها وتواطئ جم قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته ﴿فان قيل﴾ هذا انما يصح فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير ﴿قلنا﴾ قد تقرر في مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه الصلاة والسلام للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني انا لا نسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض) لا لكون الاصل فيما هو البقاء ما لم يظهر المزيل عله ماهو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للاثبات ما لم يكن والا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب على اربعة اوجه * الاول عند القطع بعدم المغير بحس اوعقل اونقل

٧ فكما ان الحادث لا يستغنى عن علة الوجود فكذا الباقى لا يستغنى عن علة البقاء ولا نسلم انه يكفى في الدوام علة الوجود لجواز ان يدوم علة وجود زيد ولا يدوم زيد سلمنا لكن لا نسلم ان دوامه ليس بمتجدد لانه تضمنه ازمنة متجددة متجدد (منه)

ويصح اجماعا كما نطقت به الآية * قل لا اجد فيما اوحى الى * الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لابداء العذر لا لحجة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد * الثالث قبل التأمل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرايع وصلاة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحر * الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه اللغوى ابقاء ما كان ففيه تغير حقيقته (ومنها) اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اى الادلة حيث يقال كل ما لا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه) اى ذلك الغير (محق) في كلامه (بلا دليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العامى بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتى (وهو ايضا) باطل لانه (يوجب ما مر) من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين

باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال (اذا ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيضين فلا يكون الا بين الظنيين (يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفى (فان تساويا) اى الدليلان (قوة) اشار الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين (او كان احدهما اقوى) من الآخر لا بالذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة والقوة) المذكورة (رجحان) حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى (ففى) معارضة (الكتاب) الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصورى (على نسخ الاخير) اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض فى الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه

٢ولو دفع التعارض بان عمل باحدهما دون الآخر يلزم الترجيح بلا مرجح او بهما لاجتمع النقيضان وان لم يعمل بهما لارتفعا (منه)

(عن)

عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملناعليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد) المخلص (فبها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان فى جانب آيتان اوسنتان بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة عنه لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضتا فصرنا الى قوله عليه الصلاة والسلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له (و) صير (منها) اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابى مطلقا) اى سواء وافق القياس اولا (ان قدم) قول الصحابى على القياس (مطلقا) كما قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعى (والا) اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففى مخالف القياس) اى فيقدم قول الصحابى فيما خالف القياس كما قال الكرخى (ومنه الى القياس) مطلقا على الاول ومقيدا على الثانى (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة (فكالقياس) اى يكونان فى مرتبة واحدة (يعمل باحدهما بالتحرى) كما سيأتى فى القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى ومنه الى القياس اومنها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ماروى النعمان بن بشير ان النبى عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضى الله تعالى عنها انه عليه الصلاة والسلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات (والا) اى وان لم يمكن المصير الى ماذكر (تقرر الاصول) اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما فى سؤر الحمار حيث تعارضت الاخبار والآثار وامتنع القياس) من الاخبار اما الاخبار فكما روى انس رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر

الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير ٦ فلو قدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتأخر فتكرر التغير بالضرورة وتكرر التغير زيادة على نفس التغير فلا تثبت بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر ٤ (عن النافى لما مر) من لزوم تكرر التغير لان النافى لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفى الاصلى وعن عيسى ابن ابان ان النفى كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فاحتيج الى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذ قلت (ان لم يعرف النفى بالدليل والا) اى وان عرف به (فمثل المثبت) اى فالنافى مثل المثبت فى الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر (وان احتمل) النفى (الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلى (ينظر فيه) اى يتأمل فى ذلك النفى فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فالنفى فى حديث ميمونة وهو ماروى انه عليه الصلاة والسلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ماروى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله فى الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل ٢ فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة ٩ على النفى (واما فى) معارضة (القياس) عطف على قوله ففى الكتاب (فلا نسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم (ولا تساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما فى النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ فى النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما القياسان فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا فى حق العمل وان كان بشرط الآتى (بل) الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته (العمل بايهما شاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة فى اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن لا دليل عليه فيرجح عليه (واما

من عمومها ما ليس بمباح فقد ثبت الاباحة الشرعية فى الكل وتكرر النسخ حقيقة وذلك اذا تقدم الحاظر على المبيح فان الحاظر رافع الاباحة الشرعية والمبيح رافع الحظر فيتكرر النسخ (منه)

٤ المراد من المثبت ما اثبت امرا عارضا وبالنافى ما ينفيه ويبقى الامر الاول على ما كان عليه (منه)

٢ بان أخذ الماء من نهر جار وحفظه ولم يغب عنه يكون عارفا بطهارته بدليل يوجب العلم لا بظاهر الحال ويحتمل ان تكون الطهارة بناء على ظاهر الحال فلا يكون مثل الاثبات (منه)

٨ مما يعرف بدليل يكون اقرب الى الصدق فتقبل الشهادة عليه والا لا تقبل (منه)

٩ وانما يترجح المثبت ٥

الترجيح فهو) في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا اى بما لايقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيهما ومنه قوله عليه الصلاة والسلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اى زدعليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا وفي الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا) تميز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اى وجوه الترجيح الكائنة (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو ماتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول اومردود والترجيح باعتباره يقع في الراوى كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروى كترجيح المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام على مايحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله وفي المروى عنه كترجيح مالم يثبت انكار لروايته على مايثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة (و) الامر (الخارج) كترجيح مايوافقه القياس على مالايوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح (في القياس بالاصل) اى بحسب اصله امابقطعية حكم اصله لايقال الظني لايعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين ولايكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلائله الظنية فيتضمن مايذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا لاكالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) اما بمشاركته الاصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو مامر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفي واما لثبوته قبل القياس اجمالا والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) اما لقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب مراتبه السالفة

• لانه يعتمد الدليل بخلاف النافي وكان اقرب الى الصدق ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي (منه)

والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقى من الاقناعى الاعتبارى والثبوتى من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس (و) بحسب الامر (الخارج) ويجرى فيه ما مر فى النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا فى الاخير) اعنى القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما فى الاستحسان والقياس) اذ الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة التأثير لا الوضوح والخفأ لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهى مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق (والثانى قوة ثباته) اى الوصف (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا فى) صوم (رمضان انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين النية (اولى من) قول الشافعى (انه فرض) فيشترط تعيينه (كالقضاء) لان تأثير الفرضية فى الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النفل عنده وتأدى الزكاة عند هبة جميع المال من الفقير او تصدقه (والثالث كثرة الاصول) التى يوجد فيها جنس الوصف او نوعه (كقولنا) فى مسح الرأس (انه مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات) اولى من قول الشافعى (انه ركن فيسن تكراره كالغسل) اذ يشهد التأثير المسح فى عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركن فى التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة فى الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهى كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثانى بل الاول قال شمس الائمة الثلاثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور فى قوة الاثر نفس الوصف

(وفى)

وفى الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اى عدم الحكم عند عدم الوصف
(كقولنا فى مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه) فان كل
ماليس بمسح يسن تكراره (من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه)
لان المضمضة متكررة وليست بركن * اعلم ان التعاض كما يقع بين الاقيسة
فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
ترجيح من وجه فشرع فى بيانه فقال (واذا تعارض سبباه) اى سببا الترجيح
(فالذاتى) اى الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه (اولى من الحالى)
اى الوصف القائم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول
بقوله (لسبق الذات) وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير
بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة رحمه الله تعالى
اذا حكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة
عدلين لآخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثانى بقوله
(وقيام الحال به) اى بالذات ومايقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى مايقوم
بنفسه فلو رجحنا الحالى العارضى لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا فى صوم
رمضان اذا وجد النية فى اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لايصح لانتفاء
النية فى بعض العبادة وترجيحنا بالاكثر اولى من ترجيحه بالعبادة ﴿فان قلت﴾
ماذكرته انما يصح فى ذات الشئ وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يقدم
حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن ﴿قلت﴾ قد اشير
فى تفسير الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع
الى وصف تقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم
بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامساك
فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بجعل الشارع والا فكما ان العبادة
حال الامساك فكذلك الكثرة ﴿ تذييل ﴾ كما ختم مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات
المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لاتخفى على الفطن فقال
(وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية
(بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين
شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين
أو وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولاشك

ان (الظن يزداد قوة بكثرتها) اى كثرة الاشباه (كالاصول) كما يزداد بكثرة الاصول (قلنا الاشباه علل) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها اى كثرة العلل (لا توجب ترجيحا) ككثرة الآيات والاخبار (بخلاف) كثرة (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه لجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجرى فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لا يجوز (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود) لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان الخاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه (راجح على العام عنده) لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق فى مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا) اى جعل العام راجحا على الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعانى ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم فى الفرع والاعم افيد (ولان التعدى غير مقصود) من التعليل (عنده) حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدى (و) اقول (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بلا مرية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة) يعنى ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول

باعتبار التأثير الثابت بالنص كافهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذلك (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط) اذ كل منها يفيد قدرا من الظن (ولان ترك الاقل اسهل) من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح) لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لايكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) فى حقها (كان لم يكن) لانه يؤدى الى تحصيل الحاصل ﴿ فان قيل ﴾ اى سر فى انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير منوى من الليل ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ﴿ اجيب ﴾ بان السر فيه ان الكثرة معتبرة فى كل موضع تحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لاتحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثانى لان كل دليل مؤثر بنفسه لامدخل فيه لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اى لايقع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواة مالم تشتهر) اى مالم يبلغ الى حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص بآخر) اى بنص آخر (وكذا القياس) اى لايرجح قياس بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لايتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هو العلة لا الاصل

﴿ المقصد الثانى ﴾

من الكتاب (فى الاحكام ومايتعلق بها) ٤ لما فرغ من مباحث الادلة شرع فى مباحث الاحكام ومايتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب على اربعة اركان) كما كان فى مباحث الادلة كذلك ركن فى الحكم وركن فى الحاكم وركن فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه

٤ المراد مما يتعلق بالاحكام العلل والاسباب والشروط والعلامات فان الحكم يتعلق بالعلة تعلق الوجوب وبالشروط تعلق الوجود وبالسبب تعلق الافضاء وبالعلامة تعلق المعرفة فالاحكام تتعلق بالكل (منه)

ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه * الركن (الاول فى الحكم) عرفه بعض الشافعية بخطاب ٩ الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف فى افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يندفع مايقال لايندرج تحته حكم اذلا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقى تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص فلايطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اى اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول صفة له باعتباره اى باعتبار تعلق شئ بالحكم ككونه دليلا له او سببا او شرطا او مانعا او غير ذلك فزيد والوضع لتعميه ولما كان الحكم فى اصطلاحنا ماثبت بالخطاب لاهو قال (قلت وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الاول (تكليفى و) الثانى (وضعى اما التكليفى) وهو اثر خطاب الله المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) من الحرمة والندب فانها صفات للصلاة والقتل والنوافل مثلا (او) يكون (اثرا له) اى لفعل المكلف ولايبحث عنه ههنا (كالملك) فانه اثر لفعله الذى هو الشراء ونحوه (وما يتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين فى الذمة (والاول) اى ماهو صفة لفعل المكلف (اماان يعتبر فيه) اى فى مفهومه وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اى الحاصلة فى الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة فى مفهوم صحة العبادة ٩ (او الاخروية) اى الحاصلة فى الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر فى مفهوم الوجوب ٨ وانما قيد الاعتبار بالاولوية لانه قديعتبر فى نحو الصحة الثواب وفى نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى او الاخروى ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة

٩ يعنى ان الخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى مايقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسى الازلى واختلف الاصوليون فى تسمية الكلام فى الازل خطابا فمن ذهب الى ان الخطاب مايقصد به افهام من هو متهيئ للفهم قال لايسمى الكلام فى الازل خطابا لانه لم يقصد به افهام من هو متهيئ للعلم وفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او بالكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ للفهم ومن ذهب الى ان الخطاب مايقصد به الافهام ولم يقصده عن هو متهيئ للفهم فلايطرد قال يسمى الكلام فى الازل خطابا لانه تقصد به الافهام فى الجملة (منه)

اذ من البعيد ان يقال صحة الصلاة مبنية على حكمه دنيوية وحرمة الخمر على حكمه اخروية ﴿فان قيل﴾ ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة ﴿قلنا﴾ لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبى ففى حكم المستثنى كما سيجيئ فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف فقط (والاول) وهو الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره) وذلك لان المقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فيكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى كما ينبغى يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه ٤ اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم فى المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغى فى تعريف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل (والثانى) وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية (ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهى ماشرع ابتداء غير مبنى على اعذار العباد فان كان اتيانه راجحا) على تركه عند الشارع بالنص عليه اوعلى دليله (فمع المنع) من الترك (بقطعى) من الادلة (فرض ومع المنع) من الترك (بظنى) من الادلة (واجب و) ان كان اتيانه راجحا على تركه (بلا منع) من الترك (سنة ان كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة فى الدين) سلكها الرسول عليه السلام اوغيره ممن هو علم فى الدين قال النبى عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى (والا) اى وان لم تكن طريقة مسلوكة فى الدين (فنفل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله فان كان اتيانه راجحا على تركه اى ان كان تركه راجحا على اتيانه (فمع المنع)

٩ فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوى وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعها الثواب مثلا

٨ فان الوجوب كون الفعل بحيث لو أتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر فى مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروى وهو الثواب بالفعل والعقاب بالترك وان كان يتبعه المقصود الدنيوى كتفريغ الذمة (منه)

٤ بأن يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل فى اركانه وشرائطه (منه)

فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق عليهما لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب الشرع (منه)

من الابتـاء (حرام وبلامنع) منه (مكروه وان استويا) اى طرفا الابتـاء والترك فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا اودلالة بقرينة ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهايم والصبيان والمجانين ونحو ذلك (فمباح) ﴿فان قلت﴾ جميع ذلك من اقسام مايعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك ﴿اجيب﴾ بانه يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدودا ولوسلم ففى الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب ﴿والعقاب﴾ ﴿فان قلت﴾ قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسـام ماهو اثر لفعل المكلف لاصفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق ﴿اجيب﴾ بانها من صفاته ايضا اذا لانتفاع والوطئ فعل المكلف ولامنافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثراله ﴿فان قلت﴾ عد المباح من قبيل الحكم التكليفى غير صحيح لان التكليف الزام مافيه كلفة ومشقة ولاالزام فى الاباحة ﴿قلت﴾ ذلك من باب التغليب ﴿فان قلت﴾ لايخفى ان الرخصة الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة اوالمندوبة اوالمباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة ﴿قلت﴾ اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسم ما يعتبر فيه المقـاصد الاخروية ولايلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسـام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسـام على التمـام وهو فى الاولى لا فى الثانية اذلارخصة تسمى سنة اوحرا اما تستوجب العقاب والثانى كون الجهة التى بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة فى المقسم اولا وبالذات ولايكفى وجودهـا فيه بالجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظـاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعـام والمشترك فكذا الحـال ههنـا فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت فى الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما فى العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما يظهر ان شاءالله تعـالى واذا عرفت ماذكرنا من مفهومات الاقسام (فالفرض لازم علما وعملا) اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى (فيكفر منكره) بالقول اوالاعتقـاد (و) يكفر (مستخفه) ايضـا لان الاستخفاف بشرعى يقينى يوجب الكفر لانه دليل الانكار (ويفسق تاركه بلاعذر) كالاكراه والنسيـان (وقد يطلق)

(الفرض)

الفرض (على) مالم يثبت بدليل قطعى بل على (مايفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضاعمليا كالوتر عند ابى حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الرابع فى مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعى (فلايكفر منكره بل يفسق) اى يحكم بكونه ضالا وفاسقا (ان استخف باخبار الآحاد) لان رد خبر الواحد والقياس بدعة (لاان كان مأولا) فانه لايفسق ولايضلل لان التأويل فى مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله باذلال اعدائه (وحكمه اللزوم على كل) اى على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لان الجميع اذا تركوا أثموا فلو لم يكن اللزوم على كل لما أثموا بالترك ﴿فان قيل﴾ رفع الحكم نسخ ولانسخ بعد النبى عليه السلام ﴿قلنا﴾ ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعى متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلى لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجمع لما سقط بفعل البعض ﴿ قلنا﴾ فلانسلم اللزوم كيف وقد سقط مافى ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف فى طرق الاسقاط لاينافى وحدة الساقط فى الحقيقة كما فى الكفالة (وان لم يحصل) المقصود من شرعيته (لكل احد الابصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عما عداه والتوجيه اليه فى الصلاة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى لاتبرأ ذمته باداء غيره (وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما فى خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدها مبهما وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذى لايتعداها معلوم ومن حيث تعدد ماصدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله فى ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير فى ايقاعه بين المعينات وان كان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها (والواجب لايلزم الاعملا) اى لاعلما (فهو كالفرض العملى الافى الفوت) اى فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله فى ذلك بل فى ان جاحده لايكفر بل يفسق ان لم يكن مأولا وقد استخف باخبار الآحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب (على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون اتيانه راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعى اوظنى كقولهم الصلاة

واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب (يستحق العقاب) للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه وبتوبة العاصى وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لاعفو ولاغفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل الدين (وتاركها) مسيء (يستحق اللوم) كصلاة العيد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم اواهل بلدة عوتبوا وان اصروا قوتلوا وهى التى قال محمد فى كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثانى سنة (الزوائد وتاركها لايستحقه) اى اللوم كتطويل اركان الصلاة وسيرة النبى عليه السلام فى لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهى التى قال محمد فى كتاب الاذان وغيره لابأس (ومطلقها) اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق عندنا) اى شامل لسنة النبى عليه الصلاة والسلام وسنة غيره خلافا للشافعى فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة (على الثابت بها) كما روى عن ابى حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل يثاب فاعله عليه) اى يستحق الثواب (ولايسيء تاركه) اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات فى قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتى (وهو دون) سنن (الزوائد) فى المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة النبى عليه الصلاة والسلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع فيه قصدا) حتى يجب المضى فيه ويعاقب فيه على تركه لقوله تعالى لاتبطلوا اعمالكم وفى عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ماصار لله تعالى تسمية فلان

والسنة على ثلاثة اقسام سنة مؤكدة وسنة زائدة وسنة هدى فالاولى ما واظب عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مع تركه مرة اومرتين وفى اتيانه ثواب تركه اساءة وكراهة وعتاب لاعقاب وهى مثل السنن الرواتب والنكاح والثانية هى مالم يواظب عليه السلام على ذلك وفى اتيانه ثواب وليس تركه شيء والثالثة هى التى من شعائر الدين كالاذان والاقامة والختان وفى اتيانه ثواب اكثر من ثواب المؤكدة وفى تركه نوع عقوبة دون عقوبة الواجب فكل سنة هدى سنة مؤكدة من غير عكس (منه)

يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهوماصار لله تعالى فعلا اولى واتماقال قصدا احترازا عما اذا شرع فى الصلاة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صليها فيكون نفلا مشروعا فيه ولايجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اى يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو) اى الحرام (امالعينه ان كان منشأ الحرمة عينه) كالخمر والخنزير والميتة (اولغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اى غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال اوحذف المضاف وفى الثانى يلاقى الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسطه فى بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهى) وهو (الى الحلّ اقرب و) النوع الثانى (تحريمى) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق بينهما من وجهين * الاول انهما بعد ان لايعاقب فاعلهما يعاتب بالثانى اكثر من الاول * والثانى ان يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم تنله شفاعتى ﴿فان قلت﴾ كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى ﴿قلت﴾ المنفى بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول عليه الصلاة والسلام بسبب كمال شفقته لامته العصاة اللهم لاتجعلنا من المحرومين من شفاعته (وهذا) اى المكروه التحريمى (حرام عند محمد) اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن) لابدليل قطعى بل (بظنى فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثانى رخصة ٩ وهى ماشرع ثانيا مبنيا على العذر وهى) انواع (اربعة نوعان من الحقيقة) اى رخصة حقيقة لكن (احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز) يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن (احدهما اتم فى المجازية) اى ابعد من حقيقة الرخصة (من الآخر) وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والافمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق بكونها رخصة والافغيره والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر

٩ من قسمى مايعتبر فيه اولا بالذات المقصد الاخروية هو ان لايكون حكما اصليا بل يكون مبنيا على اعذار العباد فسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلى وباصلها للمكره رخصة لانه غير اصلى بل هو مبنى على اعذار العباد (منه)

الى غير محلها بل كان نسخا قائم فى المجازية والافغيره (اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة) ﴿فان قيل﴾ يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شئ واحد ﴿اجيب﴾ بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو (كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن الايمان) وكافطار المكره فى رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة كالدلالة على مال الغير وكما فى ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما فى تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يوجر ان قتل باخذ العزيمة) اما الرخصة فلان حق الغير لا يفوت الاصورة لبقاء التصديق معنى فى الكفر اكراها والقضاء فى الصوم والجزاء فى الاحرام والضمان فى مال الغير والانكار بالقلب فى ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة فى دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء اوالنكاية والاضرار عليهم اواغراء المسلمين وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه الصلاة والسلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شئ من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه فى المهلكة من غير اعزاز للدين وفى بذل النفس اقامة للمعروف تفريق لجمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعو الى ان ينكأ فى قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثانى فما استبيح مع قيام سبب للعزيمة ومحرم للرخصة (تراخى حكمه) المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين لينافى حكمه الآتى ﴿فان قيل﴾ المحرم قائم فى القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة فى الاول دون الثانى ﴿قلنا﴾ العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة الوجوب للايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخى عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه لم اى حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (و) حكمه ان (العزيمة

فيه ان الحرام ممنوع التعرض وهذا ليس ممنوع التعرض فلا يكون حراما وهذا ليس الا فرق لفظى (منه)

اولى) عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة كالصوم للمسافر فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثما لتفويت نفسه بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره فى الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان فى هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان بالافطار شبهة حكما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلى الذى هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثانى (واما الثالث) الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر (فماوضع عنا) اى ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكاليفهم وصعوبتها مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة (والاغلال) هى ايضا مثل لما كانت فى شرايعهم من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص فى العمد والخطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع) الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث (فما سقط عنا) مع مشروعيته لنا فى موضع آخر المراد السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع فى حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالسلم) فانه بيع والاصل فى البيع ان يلاقى الاعيان لنهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع ماليس عند الانسان وهذا حكم مشروع فى سائر البياعات لكنه

سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا (وكالخمر والميتة للمضطر والمكره) فان حرمة تناولهما ساقطة فى حقهما لخوف الهلاك على النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة فى هذه الحالة لان فى انكشاف الحرمة خفاً فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابى * قيل فى وجه سقوط الحرمة لنا الاستثنا المذكور فى قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد الحرمة المذكورة فى المستثنى منه وهو الحل ﴿ اقول ﴾ فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت فى حالة الضرورة على ما كانت عليه ﴿ فان قيل ﴾ استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته ﴿ اجيب ﴾ بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفى الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل (وكقصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضى الله تعالى عنه قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص اوهبته او تصدقه او تمليكه من الولى ونحو ذلك فمن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى فى محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا فى الاعيان ففى محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق فى هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير فى انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم

اما سقوط الحرمة المضطر فبالنص للاستثناء واما فى المكره فلان فيه نوع اضطرار اذا كان ملجأ اذ فيه خوف تلف النفس كحالة المخمصة فيكون داخلا تحت النص بدلالة او بانت بدلالة النص ان اقتصر الاضطرار بالمخمصة لما فيه من الخوف المذكور ايضا والله اعلم (منه)

(فان)

فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته ﴿فان قيل﴾ اكمال الصلاة ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير ﴿اجيب﴾ بان الثواب الذى يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح المتخفف) فان غسل الرجل الذى هو عزيمة سقط فى مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فيثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما فى المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا فى الرجل مادامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لاتبقى مشروعة فيه) وقد بينا ذلك فى الصور المذكورة ﴿فان قيل﴾ قد صرح الفقهاء بأن من رأى المسح ولم يمسح آخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب فى غير المشروع ﴿قلنا﴾ العزيمة لم تبق مشروعة مادام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل (واما الوضعى) عطف على قوله فى اول المقصد الثانى اما التكليفى ولما كان فيه نوع خفأ عرفه فقال (فاثر الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول صفة له) اى لذلك الشئ (باعتباره) اى باعتبار ذلك الحكم التكليفى (فالمتعلق) اى الشئ الذى تعلق بالحكم التكليفى (ان دخل فى الآخر) وهو الحكم التكليفى (فركن والا) اى وان لم يدخل فيه (فان اثر) المتعلق (فيه) اى فى الآخر (فعلة والا) اى وان لم يكن مؤثر فيه (فان اوصل) المتعلق (اليه) اى الى الآخر (فى الجملة فسبب والا) اى وان لم يوصل اليه (فان توقف عليه) اى على المتعلق (وجوده) اى وجود الآخر (فشرط والا) اى وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اى على وجوده (فعلامة * اما الركن فمايتقوم به الشئ) اى يدخل فى قوامه فيكون جزأ له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح مايقوم به الشئ لصدقه على المحل (وهو) اى الركن قسمان الاول (اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ) الذى يتقوم بالركن (باقيا عند انتفائه) اى انتفاء الركن كالتصديق للايمان (و)

الثانى (زائدان اعتبر) حكم ذلك الشئ باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع مايقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن مايدخل فى الشئ ومعنى الزائد مالايدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لانعنى بالزائد مايكون خارجا عن الشئ بحيث لاينتفى الشئ بانتفائه بل نعنى به مالاينتفى بانتفائه حكم ذلك الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لاينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج فيسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اى اعتبار الزيادة (اما بحسب الكيفية كالاقرار فى الايمان) فانه كيفية معتبرة فى الايمان بالركنية فانه لايسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية كالاقل فى المركب منه ومن الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل عن الشافعى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لافى حقيقة الايمان واما عند المعتزله فداخلة فى حقيقته حتى ان الفاسق لايكون مؤمنا عندهم (واما العلة) وهى لغة المغير كالمرض لايقال المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعى سمى بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود اومن الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم (فمايضاف اليه وجوب الحكم) خرج به مايضاف اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به مايضاف اليه وجوبه لكنه بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخلت العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهى) اى العلة الشرعية (مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية) من العلل وعليه الجمهور اذ لوجاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام (ومنامن) فرق بينهما و (جوز التراخى) اى تراخى الحكم عن العلة *اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا لكان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز بالاكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التى هى العلة العقلية

قيل ان القول بالتقارن يمنع اداء النصاب الى الفقير لتقارن الفناء الاداء قلنا الفناء بدوام اليد والمال يصير زكاة تأييدا لليد لما عرفت ان الصدقة تقع اولا فى كيف الرحمن فالمقارنة ممنوعة (منه)

فالهاعرض لايبقى زمانين فلولم يكن الفعل معهالزم وجود المعلول بلاعلة وخلو العلة عن المعلول قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لايكون المؤثر معدوما كما بين حركتى الاصبع والخاتم* وثانيامنقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لااعراضا * وثالثا قبول الفسخ يستدعى وجود الحكم لانه المورد له لاوجود العلة حتى تبقى كيف وهى حروف واصوات ولوسلم انمورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها (وهى) اى العلة سبعة لانه انلم يوجد الاضافة ولاالتأثير ولا الترتب لاتوجد العلية اصلا وانوجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثةاقسام اخرى وانوجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة ولذاقال (اماعلة اسما ومعنى وحكما) وهى العلة الحقيقية (بان توضع) اىالعلة (له) اىللحكم هذا تفسير العلة اسما ويلزمه انيضاف الحكم اليها (وتؤثر) اى العلة(فيه) اى فى الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولايتراخى) الحكم (عنها) اى عن العلةهذا تفسير العلة حكما (كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما (للملك) وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص (واما) علة (اسماومعنى) للوضع والتأثير لاحكما لتراخى المعلول اعنى لايترتب ابتداءبل بواسطة اعم من انيكون التراخى حقيقيا زمانيا اورتبيا بالتوسط وهذا جنس تحتهانواع اربعةلانالتراخى اماحقيقى اورتبى فعلى الاول اما انيستند الحكم الىاول الوقت اويقتصر على وقت الاضافة الحقيقية اوالتقديرية فان استند فاما انيتراخى الحكم الى مالايحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس اعنى علة اسما ومعنى لاحكما اوالى مايحدث بها فيسمى علة فى حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصرت سميت علة تشبه السبب وعلى الثانى وهو انيكون التراخى رتبيا يسمى علةالعلة وقداشير الىالاقسام الاربعة بالامثلة والىمثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو انيكون التراخى حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى مالايحدث بالعلة (كالبيع الموقوف) فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق المشترى موقوفا لاكماقبل البيع ويحنث به من حلف لايبيع لاحكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها تثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده

المتصلة والمنفصلة لامقتصرا فيظهر كونه علة لاسببا اذ السبب لايستند اليه الحكم ﴿فان قيل﴾ هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها لمانع ﴿قلنا﴾ ذلك الخلاف فى العلل المستنبطة لاالوضعية شرعا (و) البيع (بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لا حكما لماسبق فى مباحث مفهوم المخالفة اذالخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذلو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لاسبب اذالمانع اذازال وجب الحكم به من حين الايجاب كما فى الموقوف ولذاقلنا انه مؤثر الاان الاعتاق ههنا لاينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثانى وهوان يكون التراخى حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى مايحدث بالعلة (كمرض الموت) فانه موضوع لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة ومؤثر فيه الحكم شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لترادف الآلام المفضى الى الموت صار بمنزلة العلة (والجرح) المفضى الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه (والرمى) المفضى اليه بواسطة المضى فى الهواء والنفوذ فى المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة فى وجوب القصاص (والتزكية عندالامام) ابى حنيفة فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكى عند الرجوع الاانها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فتضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واماعدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضى وقالا التزكية ثناء ليس بتعد ولاضمان الابالتعدى ولذا لاضمان الاعلى الشهود عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعانى (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة التحقيقية اوالتقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب (كالايجاب المضاف الى وقت) نحوانت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين جوز ابويوسف فى النذر بالصلاة والصوم فى وقت بعينه التعجيل قبله فان المتراخى وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخيرين لم يجوزه محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبيه بالسبب لان السبب الحقيقى لابدان يتوسط

بينه وبين الحكم العلة فالعلة التى اخرعنها الحكم لكن اذاثبت لايثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتى اذا ثبت حكمها ثبت من اوله اولم يتخلل بينهما زمان لاتكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اى المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره فى ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لاحكما لتراخى حكمه فان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فى حق ملك المنفقة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب مايحدث من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقة آنفا (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسما للوضع له ولذا تضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغناء يوجب المواساة لاحكما لتراخى حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولوكان النماء علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ٢ ولما لم يكن الوصف مستقلا فى الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخى رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشرى القريب) علة للعتق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشئ مضاف الى ذلك الشئ كحكم المقتضى الى المقتضى ولاشك ٤ ان مطلق الشرى اوالملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب وملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر فى المؤثر مؤثر لاحكما كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفى الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لااسما (كآخر جزئيها) اى العلة (كالقرابة والملك) فان المجموع علة (للعتق فايهما تأخر كان علة لذلك) اى معنى لتأثير كل منهما فى العتق اما القرابة فلانها مؤثرة فى الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاها اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد منه حكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لااسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما ونفسه من الآخر كان الموضوع

٢ اى لوكان النصاب سببا حقيقيا لم يجز الاداء لانه قبل العلة (منه)

٤ جواب عما يقال اضافته اليها غير كافية بل لابد من وضعها له ولاوضع ههنا لابين الشرى والعتق ولابين الملك والعتق كما لا وضع بين الشرى وملك المتعة (منه)

للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تأخر الملك فكشرى الثابت قرابته فالمشترى معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده اذ لا يتراخى الحكم عنه واما تأخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه فالمدعى معتق وغارم نصيب الآخر (بخلاف آخر الشاهدين) فان العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما وحكما لا معنى (كالسبب) الداعى (القائم مقام المسبب) المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعى الوطئ لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الاعند محمد فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطئ وخروج المنى والحدث (والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام المدلول) كالخبر عن المحبة والبغض فى ان احببتنى او ابغضتنى فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه اقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلاثة (اما دفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كما فى النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما فى السفر والمرض والمباشرة (او الاحتياط) كما فى العبادات ودواعى الوطئ فى المحرمات (واما) علة (اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتى) فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما (واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفا له شبهة العلة (كاحد وصفين تركبت منهما العلة) كتركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد

فان قلت اذا ورثاه وهو قريب احدهما فانه يعتق عليه ولا يغرم لشريكه قلت الملك ههنا آخر الوصفين وجودا وقد حصل لا بصنعه فلا يضاف الى الضمان (منه)

هو الجزء الغير الاخير اواحد الجزئين المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما فى النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم هو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسى سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له مالم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر ﴿واعترض عليه﴾ بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول ﴿واجيب﴾ بان معنى ماتقرر لا تأثيرا تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تأثيرا لكن ليس فى جزء المعلول بل فى نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل ههنا لانه بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط فى حكم العلة) كما سيجئ امثلته لان الحكم يترتب عليه من غير وضع وتأثير (واما السبب) فهو فى اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك فى الايصال فاصطلح لمعنيين فاشار الى الاول بقوله (فمايكون طريقا الى الحكم فقط)اى بلا وضع له وتأثير فيه وهذا يتناول ماليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وماهو بصنعه لكن لايكون الغرض من وضعه كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج مايدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة فانه علة والى الثانى بقوله (وقد يطلق) اى السبب (على كل مادل السمع على كونه معرفا لحكم شرعى) وهذا اعم لتناوله كل مايدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرايع حقيقة بالثانى لا الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات (وهو) اى السبب اربعة لان افضاءه امافى الحال اوفى المآل والثانى سبب مجازى والاول اماان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لابد ان يتخلل بينهما على اولا والثانى سبب حقيقى والاول ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب

فى حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى او به غير موضوع لمتخلل لم يوضع له
فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيقى
وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب اووجود اليه) اى وجوب الحكم
اووجوده (وضعا) متعلق بالانضياف (وبلا تعقل التأثير فى الحكم) كما
يعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة
واخرج بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها
وضعا وبقوله اووجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع
ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لاعلة وبقوله
وبلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير اوشبهته
فيها اما الحقيقة ففى السبب الذى فى حكم العلة والذى له شبهة العلة اما
الاول فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة
كما سيجئ تحقيقه واما الثانى فلانضياف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول
لقصور معنى العلة فى هذا فان فى رفع المانع يتراخى وجود العلة ظاهرا
كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفى الفعل المفضى يتوسط
عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة القود ووضع
الحجر واشراح الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدى دون الاول
واما الشبهة ففى المجازى لان شبهة العلة المآلية تقتضى شبهة التأثير بلا مرية
وسيأتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم السبب
الحقيقى (ان لايضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم
والسبب (فلايضمن الدال على السرقة او القتل اوقطع الطريق ولايشترك
فى الغنيمة الدال على حصن حربى بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم
فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة طريق الوصول الى المقصود
وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم
دل على الصيد لان ازالة الامن جناية فى حقه لالتزامه اياه فدلالته
مباشرة لاسبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الازالة
فى معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى الصيد والا
صار كما أخذه فارسله اورماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على صيد الحرم
لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرمة لله تعالى
كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعى استحسانا على خلاف القياس

لغلبة السعادة (ولا) يضمن (من دفع صبيا سلاحا ليمسكه له) اى للدافع (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون فى حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبى (اصعد الشجرة وانفض ثمرتها لتأكل) انت (اولنأكل) نحن (ففعل فعطب) لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه فى الاول ومن وجه فى الثانى فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا لدغته حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلا علة فتعذر الترجيح واما اذا قال لآكل فيضمن عاقلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (فى حكم العلة وهو مايضاف اليه العلة المتخللة) بينه وبين الحكم (بلا وضع لحكمها) اى من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لاسببا (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشى على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ماتلف اليهما فى بدل المحل لانه حكم التسبب لافى جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث (وقطع حبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه مايع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود فلاضافته اليها صارت فى حكم العلة ولعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب (له شبهة العلة وهو مايضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى) ككونه ايجادا لشرط العلة (اوثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع لمتخلل لم يوضع) ذلك المتخلل (للحكم) وسيأتى توضيحه فى مثاله (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لامطلقا بل (بالتعدى) لانه لما انتقص فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال مايضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى (كحفر البئر فى ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشى والسبب مشيه فيه

فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لاثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولاحرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لاجزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدى حتى لو اعترض على فعله مايمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقى لاالحافر (و) مثال ما ثبت الحكم به غير موضوع لمتخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ماذكر من اقسام الشرط التى فى حكم العلة واجيب بانه لاامتناع فى كون الواحد شرطا اوسببا باعتبار رفع المانع والافضاء كما فى كونه سببا وعلة بالاعتبارين اوشرطا وعلامة اوسببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثانى غير واضح فانه وان امكن فى الحفر ان لايكون كشق الزق حيث تخلل فى الحفر سبب آخر اختيارى مباح هو المشى دونه فى الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل فى ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعى ولذا اذا قتل صغير مورثه لايحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا فى موضعين اذليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولاالافساد لالزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضى بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم بالقود لاحتمال ان لايباشره الولى باختياره ومايقال ان الشهادة لم توضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازى وهو طريق) للحكم (يفضى اليه) لافى الحال بل (فى المآل) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كما فى القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها (كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لايراد اويراد (للجزاء)

(يكون)

يكون سببا مجازيا للجزاء (و) نحو (اليمين بالله) فانها ايضا سبب مجازي
(للكفارة) لا حقيقي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الجزاء الا عند
وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان
وضعها لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين
فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده تكون اليمين
سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس
الحنث يكون عللا حينئذ فكان تجوزا من تسمية الشئ بما يؤل اليه على ان
قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة
بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى
هذا يحمل عبارة المشايخ (وله) اى لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة)
عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك
بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شئ يكون
الثابت بسبب مضمونا بذلك الشئ عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة
الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين
المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح
الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا تملكه
بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء
وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية
الفوات حيث لم يثبت من وجه كان عرضية الثبوت فكذا سببه ليكون
المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل
كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء
في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر
لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل
فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين (فتنجيز الثلاث يبطل التعليق) اى
تعليقها وتعليق مادونها (قال زفر هذا) القسم من السبب (مجاز محض)
ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق مثلا فرض الشئ غيره
فلا يستدعى محلا ولا حلا (فلا يبطله) اى فحينئذ لا يبطل تنجيز الثلاث
التعليق ولعدم استدعائه شيأ منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاثة
بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه

لما كان المعلق بالشرط واليمين ليسا سببين في الحال لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب في الحال ولا يحتاج الى المحل عند التعلق خلافا للشافعي لانهما سببان في معنى العلة هذه (منه)

حتى وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا تصح قبل القبض وايضا ان الغاصب اذا باع المغصوب فضمنه المالك قيمته جاز بيعه فيكون للقيمة شبهة الثبوت (منه)

هذه ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج

وهو اسهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر المقصود من اليمين ولاحاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لايشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها مادون الثلاث فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلاثا قلنا مامر ان شبهة العلية تستدعى المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثانى المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك فى انه لايشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس للشئ قبل علة صحته حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثانى فلان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فان المنافى لها زوال الحل لا الملك (و) قال (الشافعى) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لانه الموجب فى المآل (لاهى) لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق والعتاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق اوقال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لايكون سببا ❊(واعترض عليه)❊ بان الاضافة ايضا ينبغى ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا ❊(واجيب)❊ بان التعليق يمين وهو لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لاوجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لالمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لاتصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ

٩ آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق (منه)

يعنى ان تزوجتك فانت طالق يقتضى ان لا يكون المحل ثابتا فى الحال لان التعليق ابدا لايكون الا لامر مستوجد (منه)

مثلا الطلاق المعلق بالتزوج هو ممتنع الثبوت فى الحال لانه قبل وجود علته وهو النكاح فيمتنع شبهة ثبوته ايضا بخلاف المعلق بغيره اذ لامانع فيه عن شبهة الثبوت فيستدعى محلا بخلاف الاول فافترقا (منه)

ومفضيا اليه ﴿واعترض عليه﴾ بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق ﴿واجيب﴾ بأنه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحاله صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لوعلق بشرط لايرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاءالله تعالى (واعلم ان الكل من الاحكام) لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعدها وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب فى فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لاعبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا اودلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما يحصل من الادلة وذلك لانه لا كلام فى ان شارع الشرايع هوالله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ماهو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى ونجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام ٧ بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لامؤثرات وبعض ذلك قدثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا) يترتب عليه الحكم على مامر فى مباحث الامر (فللايمان) اى فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته على ماورد به النقل وشهد به العقل هو (حدوث العالم) اى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولاشك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلايكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذى هو فعل العبد لالوجود الصانع اووحدانيته اوغير ذلك مما هو ازلى ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقايص (فيصح) الايمان (من الصبى) المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام فى الصبى العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق فى حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعى

٧ اى جميع الاحكام وهذا اختيار الشيخ ابى منصور الماتريدى وقال جمهور الاشعرى للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبهما اليها فاما العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى الله تعالى وخطابه واما العقوبات فلانها اجزية الافعال المحظورة فيضاف اليها واما المعاملات فلانها انما تحصل بكسب العبد فيضاف اليه (منه)

وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا (وان لم يخاطب الصبي (به) اي بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام (و) السبب (للصلاة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر (و) السبب (للزكاة النصاب) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصيل الغنى ويتيسر الاداء (والنماء) على هذا التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتقاب الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجدد اللمال الذي هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط (و) السبب (للصوم قيل اليوم) اي كل يوم سبب لصومه (وقيل الشهود) اي شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت (و) السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اي يتحمل مؤنته ونفقته (ويلي عليه) اي ينفذ عليه قوله شاء اوابى لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا خراج على الخراب ﴿واعترض عليه﴾ بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما علك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ادوا عمن تمونون اي تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت لان مؤنة الشيء

سبب بقائه يقال مانه عونه اذا قام بكفايته والرأس هوالموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هوسبب الوجوب كما هوسبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قديضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للحج البيت) اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الا مرة (والوقت والاستطاعة) ليسا سببين اذلا اضافة اليهما ولاتكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اى جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء اذلا جواز بدون الوقت ولاوجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا) فى العشر (وتقديرا) فى الخراج يعنى ان سبب كل منها هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلابد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤمنة فيها معنى العبادة والثانى) اى الخراج (مؤنة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لايعتبر فيهما الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبى لانه تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض ومايخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدور ويصونونها عن الاعداء والكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصرة على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم فى العشر باعتبار النماء الحقيقى معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكاة وفى الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ماهو بمنزلة الجزية كذا قالوا ﴿اقول﴾ فيه بحث * اما اولا فلان الخراج لايجب ان يكون بالزراعة * واما ثانيا فلان سبب

العقوبة مشتركة بينه وبين العشر فماوجه تخصيصها بالخراج * اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامى كمافى الزكاة (ولذا) اى لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجتمعا) اى العشر والخراج (فى سبب واحد) وهوالارض النامية وعند الشافعى يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (و) السبب (للطهارة ارادة الصلاة) لترتبها عليها فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحديث شرط لوجوب الطهارة) لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلايجب تحصيلها الاعلى تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لوتوضأ من غير وجوب كالوتوضأ قبل وقت الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعتبر فى الشرط هوالوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشئ مايفضى اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها (و) السبب (للحدود والعقوبات والكفارات ماتنسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة) يعنى ان السبب يكون على وفق الحكم ٧ فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزناء والسرقة والقتل واسباب الكفارات لمافيها ٢ من معنى العادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر فى رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزناء فانه يلاقى حراما محضا (و) السبب (لشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر فى البقاء الى امور صناعية فى الغذاء

٧ فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هى سببا للبقاء دون العكس قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء وافتقاره اليها سبب لشرعيتها فيصلح سببا لها (منه)

٢ لانها تتأدى بالصوم والتحرير والصدقة وهى عبادة تجب فيها النية (منه)

(واللباس)

واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهى ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب (للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعات كالبيع والنكاح ونحوهما) قدسبق ان من الاحكام ماهو اثر لفعل العبد كالملك فى البيع والحل فى النكاح والحرمة فى الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التى هى آثارها وهى التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ماسبق فهى اما ان تتعلق بامر الآخرة وهى العبادات او بامر الدنيا وهى اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات او باعتبار التمدن وهى العقوبات (واما الشرط فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا (مايتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشئ مايتوقف عليه ثبوته وحصوله لاوجوبه فحينئذ لايرد ان الشرط قديكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمه ثبوت الوجود ايضا لانفسه (بلاتأثير) فى ذلك الشئ خرج به العلة (ولاافضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اى الشرط (اما) شرط (محض وهو مالايلاحظ فيه صحة الاضافة) اى اضافة الحكم اليه كما فى العلة (او الافضاء) اى افضائه الى الحكم كما فى السبب فيخرج به السبب (بل مجرد توقفه) اى توقف الحكم كما فى الشرط الحقيقى (اوتوقف انعقاد علته) اى الحكم (عليه) كما فى الشرط الجعلى (وهو) اى الشرط المحض قسمان الاول (حقيقى) يتوقف عليه الشئ فى الواقع او بحكم الشرع حتى لايصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود) للنكاح (و) الا عند تعذره مثل (الطهارة للصلاة و) الثانى (جعلى) يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته (كما بكلمته) اى كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجتك فانت طالق (اودلالتها) اى كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى اتزوجها كذا لانه فى معنى ان تزوجت امرأة فهى كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف

وهذا مخالف لما ذكر فى شرح المغنى للسراج ولاتفاوت فى تحقيق الجناية على الصوم بالافطار الذى يلاقى فعل نفسه المملوك له بين الافطار بالحلال والحرام كالربا وشرب الخمر ونظر فيه المنصور القاآنى بانه ينتقض بالقتل العمد لانه يلاقى فعل نفسه المملوك به (منه) ويقصد التأويل ما وقع فى تفسير النيسير ان هذه الآية فى نهاية القصر وهو ترك الشرط من الصلاة وترك الركوع والسجود والقيام بالايماء على الراحلة وذلك مقصور على حالة الخوف فى السفر (منه)

تعليق له به كالشرط (ويسمى الشرط دلالة وهذا) اى هذا الشرط دلالة (يختص بغير المعين) لان الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجرى فى المعين وغيره (واما) شرط (فى حكم العلة وهو مالا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (كحفر البئر) فى الطريق اوفى ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مايع (وقطع حبل القنديل) فان كلامنها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل طبع لااختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشى سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لايصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه) فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما فى الشفعة (فاسباب ملحقة بالعلل) لان شيئا منها ليس برفع بمانع بل امور ثبوتية مفضية الى التلف فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط فى ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط فى قعرها وكذا غيرها (واما) شرط (فى حكم السبب وهو سابق) احتراز عن الشرط التعليقى (اعترض بينه وبين الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المايع اذلا اختيار فيه (غير منسوب اليه) خرج به مااذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن (كحل قيد العبد) حتى ابق حيث لايضمن لصاحبه لانه فى حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما لامحالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لا فى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وفتح) باب (اقفص او) باب (اصطبل) حتى خرج الطير والدابة حيث لايضمن لان كلا منها فى حكم السبب ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هى فى التعليقى لاالتحقيقى كالشهادة فى النكاح والطهارة

فى الصلاة والعقل فى التصرفات فالاولى ان يقال ان كلامنهما شرط فى حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه فى حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط اسما) اى صورة للتوقف عليه فى الجملة (لاحكما) اى لامعنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لاحكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين اودخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان اشتراط الملك حال وجود معنى الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لالصحة وجود الشرط بدليل انها لودخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلايشترط الاعند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو مايظهر ويبين (تحقق نفس العلة مع خفائها او) يظهر تحقق (صفتها) اى العلة (معه) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشئ معرفه وانما يحتاج الى المعرف مافيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال فى الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء فى ذاتها اولتحقق صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه فى الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهره مثال ماكان مظهرا لنفس العلى (كالولادة) المظهرة للعلوق الذى هو علة للنسب عندهما حتى اثبتاه) اى النسب (بشهادة القابلة بها) اى بالولادة (مطلقا) اى سواء وجد حبل ظاهر اوفراش قائم اواقرار من الزوج بالحبل اولا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفت الامور الثلاثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ماكان موجودا فى الرحم فكان ثابت النسب من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها لاوجوبا ولاوجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما فى غير هذه الحالة (قال الامام) ابو حنيفة رحمه الله تعالى (الولادة شرط محض) للنسب فى حقنا لانا نبنى الحكم

على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا تثبت) اى الولادة (الا بحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهي رجلان اورجل وامرأتان بخلاف مالو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا اواقر الزوج بالحبل لانه قدوجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (و) مثال ما كان مظهرا لصفة العلة (كالاحصان) اى المظهر لصفة الزناء التى هو بها علة (للرجم) وهي كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته الموقوفة على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لاشرطا محضا (فلا يضمن شهوده) اى الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اى سواء رجعوا مع شهود الزنا اووحدهم قبل القضاء اوبعده لان العلامة لايضاف الحكم اليها وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا (واما العلامة) وهي لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا (فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به وهي اما محض) اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفي (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (ورمضان في) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر) من الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية) فانها امارات لاعلل حقيقة كما سبق (واما) علامة (مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي) وقدسبق انه لامنافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات

الركن الثانى

من المقصد الثانى (في) بيان (الحاكم) على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع اوالعقل (الحاكم بالحسن والقبح) اى الحسن والقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا في معان ثلاثة

وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق فى مباحث الامر والنهى اراد ان يبينه فقال فى تفسير الحسن (بمعنى الاستحقاق المدح) فى الدنيا (والثواب) فى العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح (بالذم) فى الدنيا (والعقاب) فى العقبى (هو الشرع) اى الشارع (عند الاشاعرة والعقل) عندهم ليس حاكما بهما كما هو رأى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل هو (آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم (قلنا لا) نسلم ان المراد بالتعذيب المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر فى مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى فنفيه لا ينافى استحقاقه) المعتبر فى مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز العفو كما هو الحق (وايضا لولاه) اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين فى كل من الافعال المتصفة بهما (لما تخلفا) اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلف (كما فى) صورة (الكذب انقاذا والصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبى عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبى كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما (قلنا) ماذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر (ولو تم) ماذكرتم (فلا يفيد السلب الكلى) وهو ان لا شئ منهما بذاتى كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلى (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لا بمعنى انه لا فائدة

للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والممنوعية شرعا فى الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى الله عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت فى الكل (والشرع مبين فى البعض) الذى يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة فى اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وقبح العدوان) مركوز فى الاذهان (لاينكره عاقل) حتى الذين لايتدينون بدين ولايقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لابالمتنازع فيه) اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ماذكر غير مرة بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطبايعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم فى مجارى العقول والعادات ولانزاع فى ذلك فيبطل قولهم بانها نعنى بالحسن ماليس لفعله مدخل فى استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واماقولهم بانه لماثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب فى الشاهد فكذا فى الغائب قياسا فلايخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربمالايقول بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولان من) كان له غرض من الاغراض (استوى فى) تحصيل (غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ) اى انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه (ومن) قدر (على الاهلاك يختار) الاول (الصدق و) يختار الثانى (الانقاذ وماهو) اى اختيارهما ذلك (الالحسنهما) اى الصدق والانقاذ (عقلا قلنا) لانسلم انه ليس الالحسنهما عقلا بل (لكون الاول) اى اختيار الصدق (اصلح) اى انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو فى تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لاعلى الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عندالله تعالى ايضا بحكم العقل ولوفرضنا الاستواء من كل وجه فلانسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع

(المقدر)

المقدر المفروض (و) كون (الثاني) . هو اختيار الانقاذ (اليق برقة الجنسية) المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل ذلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لانسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عندالله تعالى على ماهو المتنازع فيه بل لامر آخر واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعيا فلزم افحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لوقال في جواب النظر في معجزتي كي تعلم صدقي لاانظر حتى يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب مالم يثبت الشرع اذلا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم انظر لان ثبوته نظري لاضروري لم يكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين أحدهما جدلي والآخر حلي اشار الى الجدلي بقوله (اجيب بانه مشترك الالزام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ماهو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لاانظر مالم يجب ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا ﴿فان قيل﴾ بل هي من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات اواصغاء الى مايذكره الشارع من المقدمات ﴿ قلنا ﴾ لو سلم فله ان لايلتفت ولا يصغي ولا يلزم الافحام واشار الى الحلي بقوله (وان الوجوب) على المكلف في نفس الامر (لايتوقف على العلم به) اى بالوجوب فان صحة الزامه النظر يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لاتحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لايثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لاانظر مالم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله يجب علي مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لايتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم

بقوله لايثبت الشرع مالم انظر وارادة التحقق بقوله لاانظر مالم يجب صح جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا قياس صحة مادته فى فسادصورته (و) اقول (هذا) الجواب الذى سموه حلا (لايدفع لزوم الافحام) على رأى الاشاعرة لان المكلف لوقال لااصدقك ولاانظر فى معجزتك حتى اعلم بوجوبهما ولااعلم به حتى يثبت الشرع عندى ولايثبت عندى حتى انظهر لايمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لايتوقف على علمك به كمالايخفى وهذا لايرد علينا لانا نقول قوله لااعلم به حتى يثبت الشرع عندى مردود لان للنبى حينئذ ان يقول علمك به لايتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفى لادراكه فانك اذاتأملت ان دعواى وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها خسرت خسرانا مبينا فى العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلابد من التميز بينهما ولايحصل الابالنظر فى المعجزة وهرامر لاضرر فيه لاعاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل مايدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يدركه لاانه يحكمه به فاذاسمع المكلف هذا لم يبق له بعدذلك عذر اصلافكيف الافحام واشار الى طريق الثانى من الطريقين الالزاميين بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بهما بل كاناشرعيين (لزم) محالان الاول فى الله تعالى وهو (ان لايقبح منه تعالى شئ قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا (و) جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفى كل منهما ابطال البعثة والشرائع والتباس النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد (فلايقبح شئ) من الكذب واظهار المعجزة على يده (بعده) اى بعد السمع ايضا (للدور) فان حجة السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثانى فى العبد وهو (ان لايقبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر مما يترتب عليه عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجيب) عن الاول من قبل الاعرشاة (بانا لانسلم الامتناع العقلى) فى الكذب وخلق المعجزة (وان جزمنابعدمهما)فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقلا (ولوسلم) امتناعهما عقلا (فلانسلم انه) اى امتناعهما عقلا (للقبح عقلا لجواز كونه) اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما لالتباس النبى بالمتنبى و كانتفاء لازم الدليل الذى هو المعجزة لان وجه الدلالة لازم لكل

دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والا لكان الا لكاذب صادقا وانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثاني من قبلهم ايضا (بان) وجود
المعنى (المتنازع فيه) هو التحريم الشرعي (قبل الشرع ممنوع) فيماذكرتم
من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج من البحث (ونحن) معاشر الحنفية
(نقول شيء منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها
(لم يفيد الحاكمية) للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن
بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره (والمختار)
عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم
في الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو الشرع)
اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة)
لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق
الذي مبدؤه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس (عاجزة) بنفسها لان الآلة
لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل
آلة اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس
من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل
آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد
يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وماهو الا ظلم وقريب من الاشراك
واشار الى الثاني بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذي
هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة
الدواعي فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله تعالى من الخواص
والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة
الغالب ﴿فان قيل﴾ لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى
العلل واللازم باطل * اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر
بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها * واما بطلان اللازم
فلصحة القياس بالاتفاق ﴿قلنا﴾ تلك النسبة ليست لكون العقل علة
موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه
حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك
تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مبينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق
الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب اومعه وان لم يرد الشرع (في البعض)

الذى يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق
النبي عليه الصلاة والسلام فى اول اقواله والنظر فى معجزاته فان معرفة الله
تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب
ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما
يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت
المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشئ على نفسه لان الاعتداد بالنص
يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها
ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى الذى
هو المعرفة وكل ماهو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا
فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية
ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم
التكليف بالمحال واما عقليته فللتبعية وكذا تصديق النبي فى اول اقواله
واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند
المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم الدور او التسلسل او ثبوت
المدعى وكذا النظر فى ثبوت المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع
لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده
بعد دلالة المعجزة على صدق النبي عليه الصلاة والسلام فلو وجب النظر
فيها بالشرع لزم ماذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت
حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب
والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اى
اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين فى البعض ثبت ان العقل (غير معتبر
كل الاعتبار) فى مواجب التكليف (فلا يكلف بالايمان الصبى العاقل)
بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابى زيد وفخر الاسلام وشمس
الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ
العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه
وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح
ماذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية
(ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة) سواء كان فى شاهق
الجبل او فى دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا لا يعذبان

(فان)

فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق
بالصبا في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت
عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك
(زمان التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله
تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل
قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت
الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذي اعذر الله فيه الى
ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد مابين عشرين الى ستين وقيل ثماني
عشرة اوسبع عشرة وسيأتي زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف
الصبي العاقل بالايمان (فلا ترتد مراهقة غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر
(لم تصف) اى لم تعبر عن ايمان وعن كفر (تحت) زوج (مسلم بين) ابوين
(مسلمين) فاذا لم ترتد لم تبن عن زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت
من زوجها وكذا لو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع
الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه صرح به فخر الاسلام (ولا مهدر كل
الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل الترك
لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان
صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلا منهما وعبر
عنهما (اولا وترتد مراهقة وصفت الكفر) لان التوجه اليه دليل ادراك
زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده
كما هو حكم سائر المرتدات (وهذا) الذي ذكرنا من كون العقل مدركا
بحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح اضدادها (وهو المحمل لقول الامام)
ابي حنيفة رحمه الله تعالى (لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الآفاق
والانفس) الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد قطعا (ويعذر
في الشرائع) اى المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل
الشارع (و) اقول (لعل الاصل) الذي تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى
(اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم
الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأي الفريقين ولم يذكروا
لها سندا يعول عليه وقد أدى نظري القاصر وفكري الفاتر انها مستنبطة
من الآية الكريمة لكني لما لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه

قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل اولا ثم نبين وجه استنباطها منها * فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق * المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم فى الحسن والقبح * الثانية ان العقل مدرك بحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع * الثالثة ان مجرد العقل لايكفى لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة * الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين * الخامسة ان العقل لايكفى فى ادراك حسن الشرائع بل لابد فيه من بيان الشرائع * واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا فى جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل قال الله تعالى فى جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعنى لم يبق لكم عذر فى ترك الايمان والعمل الصالح فى الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر فى الآفاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولاشك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبى العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما لما وبخ على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الآية لما افاد ادراك العقل بحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعنى قوله وجاءكم النذير ماذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد

﴿ الركن الثالث ﴾

من المقصد الثانى (فى) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذى يتعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى خالصة) وهى مايتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى ولله مافى السموات ومافى الارض وباعتبار الضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وسيأتى بيان انواعها

(و) النوع الثانى (حقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير (كبدل المتلفات) ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبههما (و) النوع الثالث (ما اجتمعا فيه) اى حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزناء عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لايجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا فى رواية عن ابى يوسف رحمه الله تعالى ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة او فى كلمات متفرقة لايقام عليه الا حد واحد وعند الشافعى رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتمعا فيه والثانى غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح واليه اشار قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولى ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم الاستقراء النوع الاول (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) وهى سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيهما) اى فى الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لاينافى كونها فى نفسها ماله اصل وملحق به وزوائد (فالايمان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ماهو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما
الاختصاص فى مؤمن به فمعنى التصديق هوالذى يعبر عنه فى الفارسية
« بكرويدن وراست كوى داشتن » وهو المراد بالتصديق الذى جعله
المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد
والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون
ابناءهم ويستيقنون امره الاانهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين
به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على
تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط
الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس اوتعسره كما فى المكره هذا عند بعض العلماء
كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان
هوالتصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لوصدق
بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عندالله تعالى وهذا
اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله
الذى هو الاقرار (وزوائده الاعمال) لما وردفى الحديث انه لاايمان بدون
الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته
الزائدة عليه (والفروع اصلها الصلاة) لانها عماد الدين وتالية الايمان
شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال
القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التى عظمها الله تعالى كانت
دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة فلهذا صارت من فروع الايمان
(ولاحقها الزكاة) المتعلقة باحدى جزئى نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة
البدن ونعمة المال وهى ادنى من الصلاة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال
فرع اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه
شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى
الشهوات وهى صفة قبح فيها ولاقبح فى صفة الفقر فكانت النفس اقوى
فى كونها واسطة (ثم الحج) الذى هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات
وامكنة مخصوصات وهى هجرة من الاوطان والخلان فكان دون
الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد
انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم
(ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وماتقدم من فروض الاعيان (وزوائدها

(السنن)

السنن والآداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثانى من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤنة كصدقة القطر) فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية فى ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة فى العبادات المالية فوجب فى مال الصبى والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث (منها مؤنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابى يوسف وينقلب خراجا عند ابى حنيفة (و) الرابع (مؤنة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اى بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان فى ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من هى عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفى وجوبها معنى العقوبة لكنها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذى يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب (فلم تجب) الكفارة (على المسبب) كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهى ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله (و)لا على (الصبى) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتى العبادة والعقوبة فى الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسى والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا تثبت بالشك (فيما سوى) كفارة (القطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ

والناسىء وتسقط فى كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قدغربت وقدتبين خلافه لاتجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم بنفسه) اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق لله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقاله لاحقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواحد عند الحاجة (و)السابع (عقوبة كاملة) اى محضة لايشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حدقطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان اوقتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقدسماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق مايجب حقالله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزناء والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لايشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة (الاحد القذف)فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مماغلب فيه حقه على حق العبد كماسبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذلانفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرماً لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم فى بدنه ولانقصان فى ماله بل امتنع ثبوت ملك له فى تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت فى حق الصبى اذا قتل مورثه عمدا اوخطأ لان فعله لايوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعى ارتكاب محظور ولا فى القتل بالسبب بأن حفر بئرا فى غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع ﴿فان قيل﴾ قدثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ ﴿قلنا﴾ البالغ الخاطىء يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ فى بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه فى القتل لعظم خطر الدم (ثم لها) اى لحقوق الله تعالى (قديكون اصل

(وخلف)

وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرارثم صار الاقرار) المجرد (خلفا)
أى قائمامقام الاصل (فى) اجزاء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرائر
هوالله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوى الصغير خلفا
عن ادائه) اى الصغير (ثم) صار (تبعية الدار اوالغانمين) خلفا عنه (اذا
عدما) اى الابوان مثلا اذا سبي صبي فان اسلم بنفسه مع كونه عاقلا
فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار
الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم اوبيع من مسلم
فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن
فى مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتيمم) فانه خلف عنها (لكنه)
اى التيمم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص)
وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم فى حال العجز عن الماء
الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء فى جواز تقديمه
على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (فتجوز قبل الوقت
واداء الفرائض بتيمم واحد) تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء
فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والالما كان
خلفا وان جعل التيمم خلفا عن التوضئ فحكم التوضئ اباحة الدخول
فى الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فكذا
التيمم اذلوكان خلفا فى حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلافا للشافعى)
فانه يقول هو خلف ضرورى بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة
الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى
لم يجوز تقديمه على الوقت ولااداء فرضين بتيمم واحد اماقبل الوقت
فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة
(ثم الخلفية بين الماء والتراب) اى بعدمااتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا
اختلفوا فى تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية فى الآية بمعنى ان
التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون
التراب ملوثا فى نفسه لايوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل
حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه الصلاة
والسلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد ذلك ﴿ فان قيل ﴾
لوكانت الخلفية فى الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف

ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس ﴿ اجيب ﴾ بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة فى الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز) عندهما (امامة المتيمم للمتوضئ) اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلاة فى حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل فى قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان فى زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد فى حق الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ فى جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فانهما قالا الخلفية فى الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومى وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابى فى شرح المبسوط وفى عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء (وشرطها) اى شرط الخلفية (امكان الاصل) لينعقد السبب للاصل (ثم عدمه) اى عدم الاصل فى الحال (العارض) اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفى ما كان او ثبوت ما لم يكن فى الماضى فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر

﴿ الركن الرابع ﴾

من المقصد الثانى (فى المحكوم عليه وهو المكلف) اى الذى تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف موقوف على الاهلية) فى المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم والقوة ما به يصير الشئ فاعلا او منفعلا والنفس هى النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك وهى باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن مكملة له وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية فى تصرفها فى الضروريات

وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذى لايكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل فى هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اى العقل بالملكة (متفاوت) فى افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيق انسب كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى عدم قبول النور ولا خفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله

تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ماذكر وان كان مأخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اى العقل وحده (كاف للحكم) اى لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى الخطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالصبى العاقل ومن) نشأ (فى الشاهق) وهو رأس الجبل (مكلفا بالايمان) حتى ان لم يعتقد اكفرا ولا ايمانا يعذبان فى الآخرة (و) مكلفا باتيان (فروعه تفصيلا فيما يدرك جهته) قالوا مايدرك جهة حسنه اوقبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب اوفعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب اوتركه فمكروه والا فان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح (واجمالا فيما لاتدرك) قالوا مالاتدرك جهته بالعقل لافى حسنه ولافى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلى فى فعل اذا لم يعرف فيه جهة تقضيه واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد ﴿اجيب﴾ بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لايضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته ﴿واجيب﴾ بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذما لامنع فيه فمباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لاعقليا وكلامنا فيه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لاتوقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظرا واباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لالتعارض الادلة اذقد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد (قبل) ورود (السمع عند الاشعرى فيعذران) اى الصبى ومن فى الشاهق (فلا يعتبر ايمان الاول) وهو الصبى العاقل (ولا كفر الثانى) وهو من فى الشاهق لانتفاء الخطاب

(وعدم)

وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قاتله) اى الثانى لان اباحةدمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم فى الضمان (والمختار) عندنا هو (التوسط) بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه بما لامزيد عليه فلاحاجة الى الاعادة (ثم الاهلية) يعنى بعدما ثبت انه لابد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لاتثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له اوعليه (و) الثانى (اهلية الاداء) اى صلاحيته لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا (اما) الاهلية (الاولى) وهى اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهى) فى اللغة العهد وفى الشرع (وصف يصيربه الانسان اهلا لماله وعليه) توضيحه ان الذمة فى اللغة العهد كما عرفت فلما خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وبين العباد يوم الميثاق وبالجملة قدخص الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلابد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة ﴿ فان قيل ﴾ هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابى زيد غايته ان لايشمل العقل الهيولانى ﴿ قلنا ﴾ العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملك العارى عن القوى ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المفروضة فكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين. والعقل بمنزلة الشرط ﴿ فان قيل ﴾ فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى كما لا يخفى ﴿ اجيب ﴾ بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا (وله) اى للانسان (قبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ

اهل الشئ من كان قادرا على ذلك الشئ فالاهلية هى القدرة لكن بمعنى سلامة العقل والبدن واما حقيقة القدرة فانها مع الفعل والتكليف قبله (منه)

للانفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) اى لوجوب الحقوق (له) كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) اى بعد الولادة (ذمة مطلقة صالحة لهما) اى للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما لم يكن) اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل (كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اختص واجباته بممكن الاداء عنه) اى كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) اى على الصبى (من حقوق العباد الغرم) كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافى عصمة المحل (و) يجب عليه ايضا منها (العوض) نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا تجب على الصبى (فلا يتحمل) الصبى (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء (لا العقوبة) عطف على الغرم اى لا تجب على الصبى العقوبة كالقصاص (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبى (من حقوقه تعالى ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج) فانهما فى الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولى فيه كادائه فيكون الصبى من اهل وجوبه (وما لا) يصح اداؤه عنه (فلا) يجب عليه (كالعبادات الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كالزكاة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود فى حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل

بخلاف العبادات فان المقصود منها الاداء باختيار فلا يثبت فى حقه (منه)

عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولايتصور ذلك من الصبي (والعقوبات) كالحدود فانها لاتجب عليه كالايجب ماهو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كاسبق (واختلف فى عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابى حنيفة وابى يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولى مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اى اهلية الاداء (فقاصرة تبتنى عليهما صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرة كذلك) اى القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبى والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان فى اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما فى الصبى الغير العاقل اواحديهما كما فى الصبى المميز قبل البلوغ وقد تكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما فى المعتوه فانه قاصر العقل كالصبى وان كان قوى البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يخرج فى الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفى لقوله تعالى وماجعل عليكم فى الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولاول مايعقل ويقدر رجة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت فى جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولايمكن ادراكه الابعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطى اعتبار (وما) اى الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى اوحقوق العباد الاول اماحسن لايحتمل القبح واماقبيح لايحتمل الحسن وامامتردد بينهما والثانى امانفع

محض اوضرر محض اومتردد بينهما صارت ستة فشرع فى تفصيلها فقال (فحق الله تعالى) سواء كان (حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او) كان (قبيحا لا يحتمله) اى غير القبيح (كالكفر ومابينهما كالصلاة ونحوها) كالصوم (صح) من الصبى (بلالزوم اداء) اما الاول والثالث فلان فى الايمان وفروعه نفعا محضا فلايليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبى لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لاضرر فيه ﴿فان قيل﴾ نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة ﴿اجيب﴾ بانا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لاعما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبى لوورث قريبه اووهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلاعوض لاالعتق الذى يترتب عليهما فى هذه الصورة واما الثانى فلان الكفر لوعفى عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ماهى عليه والجهل لايجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب (فيعتبر ردته) اى الصبى (فى) حق (احكام الدارين) امافى حق احكام الآخر فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولاحكم به عقل واما فى حق احكام الدنيا فكذا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لايحتمل المشروعية بوجه ولايسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل (وحق العبد ان كان نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اى من الصبى وان لم يأذن الولى وكذا العبد (فان آجر) المحجور (نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا) لاقياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان

(الحق)

لحق المحجور حتى لايلزم ضرر فاذا عمل فالنفع فى الوجوب والضرر فى عدمه (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبى فى ذلك العمل (بخلاف العبد) حيث يضمن مستأجره ان تلف فى ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبى لان الغصب لايتحقق فى الحر (واذا قاتل) اى الصبى المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لايبلغ سهم الغنيمة (ويصح تصرفه وكيلا) اذ فى الصحة اعتبار الآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى (بلا عهدة ان لم يأذن الولى) اى لايلزم الصبى بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان مافيه احتمال الضرر لايتملكه الصبى الا ان يأذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة (وان) كان (ضرا) عطف على ان نفعا اى حق العبد ان كان ضرا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح عنه (وان اذن وليه) لان الصبى مظنة المرحمة شرعا وعرفا (اوباشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لان ولايته نظرية ولانظر فى الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجية وهى حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده والعياذ بالله تعالى (الا الاقراض للقاضى) فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملئ فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليئا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاء وعلم القاضى وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اى النفع والضرر كالبيع اوالشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وماقيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لايندفع الضرر وليس كذلك لانه (صح برأى الولى) لان الصبى اهل الحكم مادار بينهما اذا باشره الولى بنفسه لانه اذا باع مال الصبى يملك الثمن ويملك العين اذا اشتريها له ويملك الاجرة اذا آجر عيناله (ثم هذا) اى الصبى اذا تصرف برأى الولى فيما تردد بينهما (كالبالغ) عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول

برأى الولى (حتى صح) اى تصرفه (بغبن فاحش من الاجانب) ولا يملكه الولى (و) صح (من الولى فى رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ وفى اخرى لا لان الصبى فى الملك اصيل تام وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة من الولى فيصير كان الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبر الشبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرته عندهما كمباشرة الولى ولا يصح بالغبن الفاحش لا من الولى ولا من الاجانب (ثم العوارض) لما ذكر الاهلية بنوعها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما او احديهما اويوجب تغيرا فى بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كانت وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغر الا على سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغيرا واشد تأثيرا فقدمت (اما) النوع (الاول فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير مايصلح سببا (لا يصح ايمان المجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع فى محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا الى الصبى او المولى وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره أولى (الا تبعا) لابويه ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابى يعرض الاسلام على الولى فان اسلم صار المجنون مسلما

(تبعا)

تبعا له وبقي النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بالزوجة مع مافيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ (ويرتد المجنون (تبعا) لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب العياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن اواسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية اوعروض الجنون (والقياس ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون (قيد بالامتداد استحسانا) قالوا الجنون اما ممتد اوغير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا اوطارا بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابي حنيفة وابي يوسف مسقط بناء الاسقاط على الاصالة اوالامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة بساعة) عند ابي حنيفة وابي يوسف (وعند محمد بصلاة) يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدوره بالادنى وهوان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة ثم اشترطوا في الصلاة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلاة ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلوجن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلاة حيث لم تصر الصلاة ستا وعندهما لا تجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات (و) الامتداد (في الصوم باستغراق الشهر) حتى لوافاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلاة لان من شرط المصير

الى التأكيد ان لايزيد على الاصل ووظيفة الصوم لاتدخل الا بمضى احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين فى غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرة لاتماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا فى التلويح ﴿اقول﴾ فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى لانه لايماثلها فينبغى ان لايعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه فى بعض اوقاتها كالصلاة الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وبتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب وكان هذا مثل ماقالا فى الصلاة على مامر (و) الامتداد (فى الزكاة بالحول) اى باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابى يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا فى سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (ويؤاخذ) المجنون (بضمان الافعال فى الاموال) كما اذا تلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر لاينافيها مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة و (لا) يؤاخذ بضمان (الاقوال) فانها لايعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعانى فلا تصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولى (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه مابين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كامر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اى الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع هذا ليس كالجنون كاذكر فى التلويح لوجوه الاول ان العرض فى المجنون على وليه وفى الصبى على نفسه الثانى انه يؤخر فى الصبى الى ان يعقل ولايؤخر وفى المجنون الثالث ان فى المجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبى الغير العاقل الرابع ان فى الجنون الاصلى الغير الممتد روايتين متماسكتين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا ولاخلاف فى الصبى (وبعده يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه مالايحتمل

(السقوط)

السقوط عن البالغ) بنـاء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب الايمان) فانه لا يحتمل السقوط بوجه على ماس (فاذا أداه) اى الايمان كان فرضا و (استغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويثـاب عليه ايضا (بل يسقط) عنه (ما يحتمل السقوط) عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبـادات والعقوبات والاجزية والكفـارات والمضـار المحضة والغالبة والتبرعات والزام المعاملات او حقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبى (بالردة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر بردته (وكوجوب القتل) حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو باعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به) اى لا يكون الصبى محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبى لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية فى فعله (وحرمانه) عن الارث (بالرق والكفر) ليس لعهدة عليه بل (لمنافاتهما الارث) اما الكافر فلانه لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثنى واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك (ويولى عليه) اى يلى عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولا يلى) على غيره لان العجز ينافى الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لا على الولى كما فى المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته) وهو اختلال العقل آنافآنا لا المتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ (كالصبا مع العقل) فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا فى بعض منها فان فى وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابى زيد فانه قال فى التقويم يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام على وليه اذ لا حد له مثله والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم تجب كالصبى العاقل *فان قيل* قد صرح فى الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه *اجيب* بانه اراد به المجنون مجازا (ومنها النسيان) وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها

اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا اوبحيث لايتمكن من ملاحظتها الابعد تجشم كسب جديد وهذا هوالنسيان فى عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان فى طرف الحق فاظهار خلافه مع التنبه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطأ فافى التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كماينبغى (وهو) اى النسيان (ليس منافيا للوجوب) لبقاءالقدرة بكمال العقل (ولاعذرا فى حقوق العباد) لانها محترمة لحاجتهم لاللابتلاء وبالنسيان لايفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لايكون عذرا (فى حقه تعالى ان قصر العبد) اى وقع العبد فى النسيان بتقصير منه كالاكل فى الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهى هيئة الصلاة فلايكون عذرا (والا) اى وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اى سواء كان معه مايكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من الشوق الى الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لاداعى الى تركها لكن ليس هناك مايذكر اخطارها بالبال اواجراءها على اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لاتبطل صلاته اذلاتقصير من جهته فالنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام (ومنها النوم) وهى فتور طبيعى غير اختيارى يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة فى الدماغ الروح النفسانى من الجريان فى الاعضاء (وهو) اى النوم لماكان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لاتسكن فيه وعن الحركات الارادية اذالطبيعية كالنفس ونحوه تصدر فيه (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم (ولا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه اوخلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انمايسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلاة اونسيها فليصلها اذاذكرها فانه لولم تكن الصلاة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار) والارادة (فلاتصح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة

فان قلت لما كان الطبع داعيا الى الاكل لم عوتب آدم عليه السلام بأكل الشجرة ناسيا قال الله تعالى فنسى ولم نجد له عزما قلت انه كان بتقصير منه اذ لم يكن مبتلى بانواع مختلفة حتى يتعذر عليه الحفظ وانما منع عن شجرة معينة بخلاف الصائم فانه مبتلى بانواع وفيه بحث (منه)

لقائل ان يقول لوكان النوم عجزا عن استعمال القدرة لما انتقض تيمم النائم المار على الماء (منه)

الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه) لانتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلاة) اى اذا تكلم في الصلاة نائما لا تفسد واذا قرأ لا تصح قراءته واذا قهقهه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة * ولما كان في القهقهة معنى الكلام حتى كأنها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة ذكر في المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاغماء) وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به ذو النهى عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه الصلاة والسلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه (فوق النوم) واشد فيه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون (فيبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا في الاحوال كلها) اى في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل (ولندرته) اى قلة وقوع الاغماء لاسيما (في الصلاة يمنع البناء) يعني اذا انتقض الوضوء بالاغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلاته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث

الغالب الوقوع (والقياس ان لايسقط واجبا) اى شيأ من الواجب كما فى النوم لكنه يسقط مافيه حرج استحسانا (وهو فى الصلاة كالجنون) فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون (لاالصوم والزكاة) فانه لايسقطهما لانه يندر حدوثه شهرا اوسنة (ومنها الرق وهو) لغة الضعف وشرعا (عجز) عن تصرف الاحرار (حكمى) يعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامانة ونحو ذلك (بقاء) اى فى حالة البقاء فانه (شرع فى الاصل جزاء) للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهايم فى عدم النظر فى دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبد عبيده مبتذلين كالبهايم ثم صار حقا للعبد بقاء يعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لايتجزى) ثبوتا وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض الآخر حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لايتجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله فى الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولاتكلمهما كتكلمه كالمرأتين ولابعد فيه فانه امر اعتبارى ولاحجر فى الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لايتصور من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا لايناسب التجزى بل يستدل به فى الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان الاوليان والاثنيان قائمان عليه اى توجيه لما فى التلويح انا لانسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويعمل العبد لنفسه فى البعض الآخر مشاعا ولايثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لاتقبل التجزى (كالعتق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات ولامعنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندهما) القائلون بعدم تجزى العتق اختلفوا فى تجزى الاعتاق فذهب ابويوسف ومحمد الى عدم تجزيه يعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجزئ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذلو تجزأ البعض

صار فى حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج لايبتدأ على المسلم لثبوته بطريق العقوبة ولكن يبقى عليه اذا اشترى ارضا خراجيا لكونه من الامور الحكمية ابقاء (منه)

حتى لواعتق البعض لايثبت العبد حرية فى البعض ولا فى الكل بل يكون رقيقا فى الشهادة

بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة فعتق البعض عندهما حر مديون يجرى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا فى حقه وحقه الرقيق هو المالكية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقى شئ من المسكة ﴿فان قيل﴾ ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته ﴿اجيب﴾ بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا ولا تبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا فى ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فعتق البعض عنده كالمكاتب فى الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى حد وهى لا تحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (ينافى مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد سمتى العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه (الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلاة والصوم ففرع على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتبا كان اوغيره (التسرى) لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وفرع على الثانى بقوله (ولا يصح حجة) حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدلا (بخلاف الفقير) اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه

وسائر الاحكام فيتوقف العتق الى اداء السعاية حتى سقط الملك ولا يتضرر العتق اذ هو لا يثبت الا فى الكل لعدم التجزى (منه)

فى الكل والا يلزم الاثر بدون المؤثر ولا فى بعض المحل لان العتق غير متجز فلا يثبت العتق اصلا والاعتاق ثابت فوجد المؤثر بدون الاثر وهو العتق (منه)

فعنده لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل بل يصير كالمكاتب فيخرج الى الحرية بالسعاية بلا رد الى الرق بالعجز كالمكاتب (منه)

والحاصل ان الاعتاق ازالة للملك قصدا وثبوت العتق ضمنا للازالة والملك متجز فالاعتاق متجز عنده وعندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق وهما لا يتجزيان فكذا الاعتاق (منه)

لالصحة ادائه اذهو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا ﴿اقول﴾ هذا مستقيم فى الرقيق الكامل واما فى المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبى فى حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمى صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول المذكور صرح بها ايضا فى الهداية وغيره وبقوله ايضا (ولايكمل جهاده) لما سبق ان الرق ينافى مالكية منافع البدن الامااستثنى من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه اوبدونه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث انه كان عليه الصلاة والسلام يرضخ للمالك ولايسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل اوبالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك (ولاينافى مالكية غيره) اى غير المال اذليس مملوكا من جهته (كاليد والنكاح والحياة والدم) ففرع على الاول بقوله (فالمأذون) من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعى) فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما فى الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضى موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء مايجب فى ذمته وادنى طرقه واما الثانى فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لايوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لوانحصرت الوسيلة فى ذلك وهو ممنوع وفرع على الثانى بقوله (وينعقد نكاحه) اى اذا انكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة جبره عليه لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لالانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولايلى المولى قتله)واتلاف حياته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة)المستهلكة مأذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره يعمل فى النفس والمال

اما محجرا فيصح عندالامام في القطع ورد المال وعند محمد لايصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط (وينافي) الرق لكونه منبئاعن العجز والمذلة (كمال) الحال في (اهلية الكرامات) فانه يورث القدر والعزة فبينهما تناف (الدنيوية) اى الموضوعة للبشر في الدنيا احترزبه عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيهما لان اهليتهما بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر اذبها يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهايم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بالرق كانه لاذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة (فتضعف) ذمة (عن تحمل الدين) بنفسها حتى لايمكن المطالبه به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اى الى الذمة لابمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عندالامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف اولم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لاتهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة في المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى اوتزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استقراش الحرائر والمسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لايلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه الصلاة والسلام بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان اوامة ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محله في حق العبد (فلا ينكح) العبد على البناء للفاعل (الاثنتين) حرتين اوامتين (و) يتنصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى (لاتنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرة)فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لامتأخرا ولما تعذر التنصيف في المقارنة غلبت الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل في الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما يتنصفان الى ماهو الاصل لكن الواحدة لاتتجزى فيكامل اعتبار الجانب الوجود وذهابا الى ماهو الاصل من بقاء الحل وليكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبارا لنكاح بالرجال اجماعا

فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذى يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف (وكالمالكية) فانها ايضا من تلك الكرامات وهى فى الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لارقبة وان ملك النكاح (فينقص ديته عن) دية (الحر بما اعتبر فى السرقه والمهر وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل* اعلم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت لاتزاد على عشرة آلاف درهم بل تنقص منها مااعتبره الشرع فى اقل مايستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفى اقل مايقطع به اليد التى بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف فى المال يدا لاملكا فلابد من ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التى توجب نقصانا فى المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولايعدمها لان العبد فى مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بأمرين ملك الرقبة وملك التصرف واقويهما الثانى لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف فى المال الذى هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لابالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربى المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها (و بتنصيف النعمة تتنصف النقمة) اى العذاب يعنى ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم (فتنصف الحدود) فعلنهن نصف ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف مايجب على الحر (والا) اى وان لم يمكن التنصيف (يكمل) الحدود كقطع اليد (و) الرق (ينافى الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ هى تنفيذ القول على الغير شاء أبى فيناقيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل فى الولايات

(ولاية)

ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولاولاية للعبد على نفسه فكيف الى غيره (فلايصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة فى الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه فى ملك المستحق كما فى سائر اكسابه فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه فى الرضخ فصح فى حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لاتتجزى فى حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت فى حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية ﴿فان قيل﴾ المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعى ﴿اجيب﴾ بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لايملك القتال وكذا ماهو من توابعه (و) الرق ايضا (ينافى ضمان ماليس بمال) اى لايجب على العبد الضمان بمقابلة ماليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لاتجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلاتجب الدية فى جنايته خطأ) لانها صلة فى حق الجانى اذ ليست فى مقابلة المال او المنافع ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكاة الابحول بعد القبض ولاتصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض فى حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لايهدر ولاعاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية (بل وجب) دفعه (جزاء) جنايته فاذا مات العبد لايجب على المولى شئ (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لايجب الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع (وهو) اى الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة امامؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام حتى لو وقع فى دار الحرب اوجب اثما فقط وامامقومة توجب مع الاثم القصاص اوالدية وهى بالاحراز بدار الاسلام (والعبد كالحر)

فلايرد به ان الرق ينافى مالكية المال فكيف اشترك العبد فى الغنيمة (منه)

جواب سؤال بان الامان تصرف فى حق الغير فى الاغتنام والاسترقاق ولاولاية للعبد على الغير (منه)

في الامرين فيساويه في العصمتين (فيقتل) الحر (به) اى بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لاتخل بهما (ومنها الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لاداء بها فخرج الاستحاضة وماتراه بنت سبع سنين (والنفاس) هى الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم مابين ولادتى بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما (وهما لايعدمان الاهلية) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلاة) على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة (وللحرج) اى لما كان في قضاء الصلاة حرج لدخولها في حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اى الصلاة (دونه) اى الصوم اذ لاحرج في قضائه لان الحيض لايستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الاوجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلاة (ومنها المرض) المراد به غير ماسبق من الجنون والاغماء (وهو لاينافي الاهلية) اى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة اومن حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لايخل بالعقل ولايمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر مايتعلق بالعبارة (لكنه) اى المرض (يوجب العجز فشرعت العبادات معه بقدرة المكنة) كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما تبين في الصلاة والصوم (و) كان ينبغي ان لايتعلق بماله حق الغير ولايثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة للخلافة) اى خلافة الوارث والغريم في المال (فكان) اى المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اى اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو الرضى عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام ولايظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى

وقيل انما جعلهما لان احكام النفاس مأخوذة من الحيض (منه)

واما اذا لم يستوعب النفاس يوما وليلة فانما وجب القضاء للصلاة مع عدم الحرج كيلا يخالف الفرع الاصل لان حكمه مأخوذ من الحيض (منه)

ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر للحرج قيل حكمه مأخوذ من الحيض ويكون مثله وفيه ان الحرج في النفاس موجود دون الحيض (منه)

ولما ثبت الطهارة في الصوم بخلاف القياس فلم يتعد الى سقوط قضائها مع انه لاحرج في القضاء بخلافها في الصلاة فانه على القياس فيتعدى الى سقوط قضائها مع ان فيه حرجا (منه)

اول السبب (بقدر مايصان به) متعلق بالحجر اى فى مقدار مايقع به صيانة (حقهما) اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق (فقط) اى لم يوجب الحجر فيما لايتعلق به حق الوارث والغريم مثل مازاد على الدين او على ثلثى المال ومثل مايتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به املا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق (فكل تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة وبيع المحابات (يصح فى الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلاحكم له (ثم ينقض) ذلك التصرف (ان احتيج اليه) اى الى نقضه (و) كل (مالايحتمله) اى الفسخ (يصير كالمعلق بالموت) حيث لايقبل النقض (كالاعتاق) اذا وقع (على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لايبطل حق الداين فتجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق له ينفذ على وجه لايبطل حق الوارث فى الثلثين فتجب السعاية فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اى الاعتاق (عن الراهن) حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد لا فى ملك الرقبة وحق الوارث والغريم فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبنى عن الثانى لا الاول (والقياس ان لايملك المريض (الصلة) هى تمليك مال الى الغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة (و) ان لايملك (اداء حق الله تعالى المالى) كالزكاة وصدقة الفطر (و) ان لايملك (الوصية بهما) اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى لوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكنا استحسناها) اى تلك التصرفات (من الثلث نظرا له) ليتدارك بعض ماقصر فى صحته قال عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم (ولما ابطلها) اى الوصية (الشارع للوارث) شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية ثم نسخ هذه الآية (وتولاها) اى انتصب لبيانها حيث قال الله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الآية وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لاوصية لوارث (بطلت)

اى فى حق السعاية كما قال ان مت فهو حر الا ان اعتاق المريض ينفذ فى الحال دون المعلق (منه)

ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الآبق مع زوال اليد عنه (منه)

الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقالا تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شئ مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس مناقشات فى صورة الاشياء ليست لهم فى معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا للعوض (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية بردئ من جنسه لم يجز لتقوم الجودة فى حقه لان فى العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع فى الثلثين لا الكل فلم لا تجوز وصيته للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه الصلاة والسلام الالاوصية للوارث نفى جنس الوصية فيقتضى ان لا تبقى وصية مشروعة فى حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما فى الرق والمرض والصغر ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما فى ماله اوفى نفسه اوعرضه الثانى ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام والفضايح بسبب المعاصى وارتكاب القبايح (وله) اى للموت (حكم الحياة فى احكام الاخرة) وهى الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حياة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحياة بعد الفناء وكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الاالاثم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثانى ما شرع عليه لحاجة غيره

وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلة كالزكاة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثانى الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والغضوب (و) الموت (يسقط مما شرع عليه لحاجة غيره الصلة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافى وجوب الصلاة فالموت أولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينا فى الذمة) فانه لايبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا يحتمل الدين بنفسها (الا ان ينضم اليها) اى الذمة (مال) يؤدى منه (اوكفيل) يؤكد به الذم وحينئذ تصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس لاتصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقربه ويؤخذ بها فى الحال لان ذمته فى نفسه كاملة لحياته ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها فى حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظرا للغرماء (ولا) يسقط (حقا متعلقا بالعين كالودايع والغصوب) لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود فى حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لوظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ماشرع له لحاجة نفسه (و) الموت (لا يسقط ماشرع له لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلاينافى الحاجة (فيبقى ماتقضى به) تلك الحاجة (على) حكم (ملكه ولذا قدم جهازه) على ديونه لان الحاجة الى التجهير اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حياته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهير (ثم) يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه) من ثلثه اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث فى الثلث لحاجته الى تدارك ماقصر فيه حال حياته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه فى المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها اودين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فما وجده فى يد ورثته من ماله بعينه اخذه

وكل ماوجب من المال بمقابلة ماليس بمال فهو صلة (منه)

فان قلت الذمة عبارة عن النفس المعاهد والعهد انما يكون من الحى والموت بعدم قلت ان هذه التسمية تبرعية لالغوية وكم من معنى اصطلاحى ينافى اللغة كتسميتهم الماهية ذاتية مع ان الشئ لايستند الى ذاته (منه)

حتى لوظفر الفقير بمال الزكاة ليس له ان يأخذ (منه)

لان الوارث خلف عنه فى الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن
انما يعود الى ملكه بقضاء اورضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه
او اتلفه لانه ازال اواتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات
اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لاينفسخ
كذا فى الكافى (نظرا له) متعلق بالجميع اى تثبت هذه الحقوق على الترتيب
المذكور نظرا له لان النفع فى الكل راجع اليه كما بينا (و) لذا ايضا (تبقى
(الكتابة بعد موت المولى) بلاخلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى
وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة
اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار (و) كذا تبقى الكتابة بعد
موت (المكاتب عن وفاء) اى مال بقى ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى
بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى فى قبره بتأذى
ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه الصلاة والسلام يؤذى الميت فى قبره
مايؤذيه فى اهله (و) لذا ايضا قلنا (تغسل المرأة زوجها فى العدة) لان
الزوج مالك لها فبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه
خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلاعكس) حيث لم يكن لزوجها ان يغلسها
اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ﴿فان قيل﴾ المملوكية
وهى سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفى المالكية وهى سمة القدرة اولى
﴿اجيب﴾ بان الملك فى المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة
المملوك فتبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام
الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له
والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجت الميت واليه اشار بقوله (واما ما لا يصلح
لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثأر والميت غير
محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه
(فيجب) القصاص (للورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم
عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه ويؤيده قوله تعالى
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص
للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه فى القصاص ولذا صح عفوه
حال حياة المورث لا كابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حياته
ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان يسلم حياة الاولياء والعشائر

(اذ)

اذلو لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء ﴿ فان قيل ﴾ فينبغى ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذلو عفى احدهم اواستوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيئا ﴿ قلنا ﴾ القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحياة عن بعض المحل دون البعض فيثبت فى حق كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم اوعفى لا يضمن شيئا للباقين لانه تصرف فى خالص حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف فى خالص حقه لا فى حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث) القصاص ايضا (عنده) اى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم (حتى ينتصب البعض) اى بعض الورثة (خصما عن البعض) الآخر فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما فى حق القصاص منفرد وليس الثبوت فى حق احدهما ثبوتا فى حق الآخر بخلاف مايكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح اوالعفو والمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوايج الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا ﴿ اقول ﴾ فيه بحث اذ قد سبق فى مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا) اما بالصلح اوبعفو بعض الورثة اوبشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء

فيجعل موروثا مكان التحرى والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف حالهما كالتيمم يفارق الوضوء فى ايجاب النية لاختلاف حالهما بالتطهير والتلويث كذا ههنا (منه)

ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل فى القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحياته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته وفى الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء فى اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعنى ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف حياته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفوه) اى المجروح (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (اما) النوع (الثانى) يعنى العوارض المكتسبة اى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون عن غيره عليه كالاكراه فمن الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جحودا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا * واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول * ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبى واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحد جهل ظاهر ﴿ اقول ﴾ فيه بحث لان ترك الاقرار لسانى كما ان الجهل كالعلم جنانى فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه بجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا

من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب علم يفيده البراهين القطعية فتدبر (فديانته) اى اعتقاد الكافر (فى حكم لايقبل التبديل) كعبادة الاوثان مثلا (باطلة) حتى لايعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيما) اى ديانته فى حكم (يقبله) اى التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه الصلاة والسلام اتركوهم ومايدينون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل الشرع (فى حكم الدنيا) لاتخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزياده لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لايتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت) بناء على ماذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها ونحوها) اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح لهم نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به) اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ فى ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لايكون الوطء زنا فيحد قاذفه (ويجب النفقة) بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى (ولايفسخ) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين الا بمرافعتهما الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لابمرافعة احدهما فقط * اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس مايعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة اوالقتل بغير سبب فأنه لايكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذى يعتمد على شرع فى الجملة قال شيخ الاسلام فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لايثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث فى دينه فلايثبت سببا له فى اعتقادهم وديانتهم لانه لاعبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الربوا فقد نهوا عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب الربوا ايضا * فاجاب بوجهين * الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق فى ديانتهم ايضا قال الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورا فى الاديان كلها * واشار الى الثانى بقوله (اواستثنى

عن العهد) يعنى ان الربوا مستثنى من عهودهم قال عليه الصلاة والسلام الامن اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلايكون الخطاب قاصرا عنهم فى حقه وبين الثانى بقوله (واما جهل كذلك) اى لايصلح عذرا (لكنه) اى هذا الجهل (دونه) اى ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذى الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله) اى بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها على الذات والخلاف فى زيادة الصفات الحقيقة القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى لايقال له بالفارسية «دانش» وهو الاثر الحاصل فى الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدر الذى يقال له بالفارسية «دانستن» فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اى كجهل ذى الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ماهو المشهور عنهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو مادون الكفر وعدم خلود الفساق فى النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلايترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثانى (كجهل الباغى) وهو الخارج عن اطاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغى (باتلاف نفس العادل اوماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان يكون له) اى للباغى (منعه) اى شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولايؤاخذ بضمان ماتلف منهما لكن يسترد ماكان فى يده لانه لايملكه قالوا المراد منه انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لايجبرون على ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لاتظهر فى حق الشارع ولاتسقط حقوقه (ويجب) علينا (محاربتهم) لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امر الله ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما يجب بطريق الدفع والعبارة لاتخلوعن الاشارة اليه فتأمل (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من

وكذا حال قوله (وجريحهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلاسقوط الارث من الطرفين) اى العادل اذا قتل الباغى المورث له لايحرم العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لوادعى الباغى الحقية) بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو فى زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لايرثه بحال لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل (والاضمان لماله المتلف) عطف على لاسقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلاضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة فى ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة (و) المثال الثالث (كجهل المخالف فى اجتهاده الكتاب) الغير القطعى الدلالة والافيكفر كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (اوالسنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور (اوالاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضى فى امثال هذه المسائل لاينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دارئة للحدود والكفارات (كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح) اى غير مخالف للكتاب والسنة المشهور والاجماع (او) فى موضع (الشبهة) الاول (كجهل من اقتص بعد عفو شريكه) اى اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلاقصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لايسقط القصاص فصار شبهة فى درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثانى (كجهل من زنى بجارية امرأته اووالده بظن الحل فلاحد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى يندرئ بها ولايثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة * واعلم ان الشبهة نوعان * الاول هذا ويسمى الاشتباه وشبهة فى الفعل وهو توهم ماليس دليل الحل دليله ولابد فيهما من الظن

ليتحقق الاشتباه * والثانى يسمى شبهة الدليل وشبهة فى المحل وهو ما يوجد
فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطئ جارية ابنه ومعتقدة
الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة
فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجانى لان
المؤثر فى الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض
له ههنا وبين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم) فى دار
الحرب (لم يهاجر الينا) فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث
ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء
بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفى فى حقه فيصير
الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه
(و) مسلم فى دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره فى دارنا كما فى قصة
اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلاة استداروا الى
الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون كيف
صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل
(بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لا يصير وكيلا ولا مأذونا
بدون العلم (حتى لا ينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى
لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان
فى الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق
العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن
دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم فى حق المكلف
قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره (وكجهلهما) اى الوكيل
والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (والحجر) من المولى (حتى ينفذ) اى
تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر
عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه
على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى
بجناية العبد) فانه اذا جنى خطأ يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش
فاذا تصرف فى العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم
بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله

(بها)

بها عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع) اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفى لان صاحب الدار ينفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذى هو سببه اختياريا (وهو) حرام بالاجماع لكنه (امابطريق مباح) كالسكر بالدواء ٩ او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا اوملجاء (فيمنع كالاغماء) اى كما يمنع الاغماء (صحة التصرفات) من الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المتبلى به مخاطبا (او) بطريق (محظور) وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والبازق والمنصف (فلاينافى) هذا النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى * ياأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به فى تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير فى التقدير كأنه قال للصاحى اذا سكرت فلا تقرب الصلاة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافى الخطاب (فلايبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلها من الصوم والصلاة ونحوهما (وتصح تصرفاته) كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى (لاردته) فلاتبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحده ان اقر بما لايحتمل الرجوع) كالقود والقذف (اوباشر سبب الحد) مطلقا بان زنى اوقذف حال السكر * اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر * واما الثانى فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار (لا) ان اقر (بما يحتمله) اى الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد لزنا

مطلقا وذكر قاضيخان فى شرح الجامع ناقلا عن ابى حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج فى العقل فاكل فسكر قال يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وفى المبسوط لا بأس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه به فلا ينبغى له ان يفعل لان الشرب على نية السكر حرام (منه)

فلا يصح لانه عاق الخطاب بحالة منافية فيتعلق الخطاب بالسكر كابتداء الخطاب فى حالة السكر لا يقال جاز حمل السكر على مبادى النشاط لان سياق الآية وهو قوله تعالى حتى تعلموا ماتقولون يأباه لانه يدل على ان الخطاب متوجه حال زوال العقل وقيل لا يأباه لان الفرض ليس نفى العلم عنه بالكلية بل حتى يعلم ٤

وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكران لايكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير (وحده) اى حد السكر يعنى الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام) هذا متفق عليه فى غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد الامام) ابو حنيفة (لايجاب الحد عدم الفرق الارض والسماء) يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لايميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ بها الحد (ومنها الهزل) فسره الشيخ ابو المنصور بما لايراد به معنى لاحقيقى ولا مجازى بل يراد اهماله عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ مالم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه فى اوائل الكتاب (وهو ضد الجد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقى او المجازى ويرادفه التلجئة وقيل اعم منها والاول اصح (وشرطه التصريح به) اى شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما هازلان فى العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره فى العقد) لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودها لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع فى الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو لاينافى الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به) يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على المشى مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر فى التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات اما عقائد) او اخبارات او انشاآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فعقائد والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او ثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على

للضمان والدية من ماله على وليه * قلت هذا ليس من باب التكليف بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها كربط وجوب الصوم بشهود الشهر فظهر ان الخطاب يتوجه على عديم العقل كالسكران ولا يتوجه على عديم العلم كالنائم والمغمى عليه لعدم الفهم وهذا خلاف المعقول لان عديم العلم اولى بالخطاب من عديم العقل والحق ان السكران غير مخاطب حقيقة بل لما قامت قدرته بسبب هو موجبه من جهة العبد عدت قائمة زجرا عليه فى حق الاثم ووجوب القضاء باعتبار الخطاب هنا فلا اشكال (منه) يعنى يحتمل ان يتبدل اعتقاده وان لا يتبدل فرجحنا الثانى وفيه انه يلزم ان يثبت الاسلام لمجرد التصديق بلا اقرار (منه)

ان لم يحضرهما شئ واما ان لايتفقا على شئ من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شئ اويدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شئ فشرع فى بيان الاقسام الثلاثة ومايتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لابما هزل به) لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب قل اباالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لاتعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام هزلا صحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لايحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولايعلى كما فى الاكراه لا لان الاصل فى الانسان هو التصديق والاعتقاد (واما الاخبارات فالهزل يبطلها مطلقا) اى سواء كان اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا له بان بينهما نكاحا اوبانهما تبايعا فى هذا الشئ بكذا اولغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لواجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لايصير الكذب صدقا (واما انشآت فان احتمل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجازة ونحوها (فاما ان يتواضعا) اى المتعاقدان (فى اصل العقد) بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولانريد البيع (فان اتفقا على الاعراض) بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض (و) ان اتفقا (على بناء العقد عليه) اى الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) اى للعاقدين (مؤبدا) لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما فى الخيار (فيفسد) العقد كما فى الخيار المؤبد (لكن لايملك بالقبض) كما يملك فى سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة (احدهما) اى احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لايبطل خيار الاخر وقدر الامام مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا

وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا بشئ اصلا لكونه كذبا (منه)

التواضع عبارة عن وضع كل واحد من العاقدين رأيهما على شئ (منه)

بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار مالم يتحقق النقض ولذا قال (وان اجازاه فى ثلاثة جاز لاان اجاز) اى احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ) اى ان لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة اواعراضا (اواختلفا) فى الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اى عند الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تتصل بالعقد (لاعندهما) لان العادة جارية بان ينبيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن المتغلب ولان الاصل فى العقد وان كانت الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه مايغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (فى قدر البدل) بأن يتواضعا مثلا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا (فى جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبرة بظاهر العقد عنده فى صور الوجهين) الوجه (الاول الهزل فى القدر والثانى) الهزل (فى الجنس) وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل والاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد فى صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمه لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضى ان يفسد العقد وقد وجد فى اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف الذى هو الثمن لكونه وسيلة لامقصودا (وعندهما) العبرة بظاهر العقد فى صور الوجه الثانى و(بالمواضعة فى صور) الوجه (الاول الاعند اعراضهما) اى ينعقد البيع فى الوجه الثانى بمائة دينار على كل حال وفى الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل فى الاول لايوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقى من المسمى ثمنا وهو

الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذالم يكن له طالب من جهة العباد لايفسد كشرط انلا يبيع الدابة بخلاف الهزل فى الجنس حيث لايمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ) عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لايجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلاثة اقسام لانه اماان يكون فيه مال بان يثبت بدون شروط وذكر اولا والاول اماان يكون المال فيه تبعا اومقصودا فبين الاقسام بقوله (فمنه مالامال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها اويعتقه علانية ولايكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته اوعبده بان يعلق طلاقها اوعتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا فى النذر (فكله صحيح والهزل باطل) لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه الصلاة والسلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم ولان الهزل لايمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخى والردفى حكمها حتى لايحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والالاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه) اى ممالايحتمل الفسخ (مايكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما فى الاصل) بأن يتواضعا على ان يتناكحا ولايكون بينهما نكاح فالعقد لازم) ويجب مهر المثل للحديث السابق (اوفى قدر البدل) بان يتواضعا على ان يذكرا فى العقد الفين ويكون المهر الفا (فان اتفقا على الاعراض) عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر الفان و) ان اتفقا (على البناء) على الهزل (فالف) اما عندهما فظاهر كما فى البيع واما عند ابى حنيفة

فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل فى البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل فى النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لامقصودا وانما المقصود ثبوت الحل فى الجانبين للتوالد والتناسل (و) ان اتفقا (على ان لم يحضرهما شئ) من الاعراض والبناء (واختلفا) فى الاعراض والبناء (فقيل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابى حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجع صحة العقد بالثمن (وقيل) المهر (الفان) وهو رواية ابى يوسف عنه قياسا على البيع (اوجنسه) عطف على قوله اوفى قدر البدل او الهزل اما ان يكون فى جنس البدل (ففى الاعراض) اى صورة الاتفاق على الاعراض عن الهزل (يجب المسمى و) فى صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجماعا) لانه بمنزلة التزوج بلامهر اذلاسبيل الى ثبوت المسمى لان المال لايثبت بالهزل ولاالى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع عليه قد يسمى فى العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لايصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و) فى صورة الاتفاق (على عدم الحضور و) فى صورة (الاختلاف) فى الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابى حنيفة (مهر المثل) لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه (المسمى) قياسا على البيع (وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلايثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اى مما لايحتمل الفسخ (مايكون المال فيه مقصودا) حتى لايثبت بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعنى الطلاق على مال والعتاق عليه والصلح عن دم العمد (سواء هزلا فى الاصل اوالقدر اوالجنس) كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع اوخالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف اوخالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا فى الطلاق على مال والعتق عليه ونحوها (ففى) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور و)

ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلى

مامور بستبب ... يعنى جميع الجهات بالنسبة الى المصلى الى جهات مختلفة قبلة لما تؤدى فرض من اخطأ واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة ﴿ فان قيل ﴾ تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال ﴿ اجيب ﴾ بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فى زمان وحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوع لجواز ان يجب شئ على زيد ولايجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اخيصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه (قلنا) فى الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق) يعنى لانسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لايجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء أدى الى ماهو حق عند الله تعالى او اخطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث ﴿ فان قيل ﴾ المجتهد مأمور بما أدى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق ﴿ واجيب ﴾ بانه يكفى فى المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فى الطلب فانه مأمور بما أدى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثانى انا لانسلم ان الحق فى امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد صلاة مخالف الامام عالما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة مخالف الامام لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد

واما المعصوم [illegible]

بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد [illegible] بالاجتهاد)
لان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والالزم
النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف
الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم
اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد (وهو) اى الخلاف بيننا
وبينهم انما هو (فى الشرعيات لا العقليات) كمباحث تتعلق بالذات والصفات
والافعال من الالهيات والنبوات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب
فى العقليات (الا عند بعضهم) اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبرى
والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل
لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث
العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد
(المخطئ) فى اجتهاده (مصيب ابتداء) اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع
فيه (وان كان مخطئا انتهاء) اى بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد
الخطأ حيث قال عليه الصلاة والسلام لعمرو بن العاص احكم على انك ان
اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على
الخطأ من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة لا لاجتهادية
لا للاصابة فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكون شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد
الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان يؤدى الى الثواب
(وقيل لا) اى ليس بمصيب بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهذا اختيار الشيخ
ابى منصور (لاطلاق الخطأ فى الحديث) يعنى ان الخطأ المذكور فى الحديث
السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكمال والخطأ الكامل هو الخطأ
ابتداء وانتهاء (قلنا ولو سلم الاعتداد به فى الاصول) يعنى لا نسلم اولا ان اقتضا
المطلق الكمال يعتد به فى مسائل الاصول فانه امر خطابى لا عبرة به

معذور ... دليس عنيه

دليله (الا ان يكون طريق الصواب) والدليل امر ...

المجتهد بتقصيرمنه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه وماتقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن (وهو) اى الاجتهاد (لايتجزأ) اعلم انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة فقط هل يجوز ام لافقيل يجوز وقيل لاللمجوز اولا لولزم العلم بجميع المأخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك رحمه الله تعالى فى بعض الاحكام لاادرى وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم فى حقها والجواب عن الاول انالانسلم لازمه لجواز ان يعترض مايمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشوشه اواستدعائه زمانا وعن الثانى انالانسلم ذلك لجواز تعلقها بما لايعلمه تعلقا لايظن بالحكم الابعلمه ففى المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل يضعف اوينعدم فيحصل وللنافى ان كلا مما لايعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع مايتعلق به فى ظنه نفيا اواثباتا امايأخذه عن المجتهد اوجمع اماراتها التى قررها الائمة وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو الصواب) المروى عن الامام لما مر فى حد الفقه ان الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط فى الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل ﴿واقول﴾ التحقيق ان الاجتهاد الذى هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التى هى عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر اوشكاية اومدح اوذم على مقتضى الحال لايكون

سايس ى ... الملك الله

ى رضعتها ماشطة العقل ببيان الافهام * وكستها حلل

البيان والاعلام * ايدى العبارات والسن الاقلام * ليلة الجمعة السابعة

والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمسين وثمان مائة *

والحمد لله على الاتمام * والصلاة والسلام على سيدنا

ونبينا محمد عليه الصلاة والسلام

الحمد لله الذى منحنا باكمال طبع هذه المجلة الفخيمة الموسومة بمرآة الاصول
فى شرح مرقاة الوصول * التى لم يسمح بمثلها الزمان وافكار الفحول *
الا واحدا بعد واحد وفاقت عند النقاد بالفهم الوقاد على نظائرها لحسن
والبهاء * وفاضت جداول انهارها فى فيفاء القلوب بالتروى والهناء *
ورصفتها فى صفوف السطور بنان الفاضل الفقيه الالمعى * ورصعت
على صفحة الصحائف براعة الامجد اللوذعى * فريد عصره وحيد دهره
المشهور الموصوف بمنلا خسرو جازاه ربه حسن سعيه فى اولاه * واسبغ على
ضريحه مزيد فضله فى اخراه * فى زمن من فوض بيده زمام امن الامة *
وقلد بكفاية جابته استراحة الاقاليم والملة * السلطان ابن السلطان
(السلطان الغازى عبد الحميد خان) ابسط المولى بساط عدله ومرحمته على
مفارق الانام مدى اوانه وساعته * واقبض على من بغى عن قبول امره
وعتا عن تقلد ربقة طاعته * بدار الطباعة الشركة الصحافية
العثمانية فى اواخر شوال من سنة احدى وعشرين
وثلاثمائة والف * من هجرة
من له المجد والشرف

٣٢٢

٢٢

٢

مم
م

